

„Sättige uns am Morgen mit deiner Güte, dass wir jubeln
und uns freuen an all unseren Tagen!“ (Ps 90,14)

Emotionen in Psalm 90

Diplomarbeit

zur Erlangung des akademischen Grades

„Magistra der Religionspädagogik“

eingereicht bei

Dr.ⁱⁿ Sigrid Eder

Institut für Bibelwissenschaften des Alten und Neuen Testaments

an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz

eingereicht von

Sarah Johanna Artner, Bacc.^a rel. paed.

Bockgasse 2b

4020 Linz

Linz, im Dezember 2014

VORWORT

Zunächst gilt es Dank zu sagen, an all diejenigen, die mich während des Studiums begleitet haben und auf unterschiedlichste Arten und Weisen unterstützt haben.

Bedanken möchte ich mich bei den Lehrenden der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz. Durch ihre vielfältigen Zugänge zur Theologie haben sie mein Interesse am Theologietreiben immer wieder aufs Neue geweckt.

An dieser Stelle sei ein besonderer Dank an Prof. Franz Hubmann und Prof.ⁱⁿ Susanne Gillmayr-Bucher gerichtet. Ihr Enthusiasmus für die Welt und Umwelt der Hebräischen Bibel hat mich schnell gefesselt. Ohne die engagierten Einführungen in die hebräische Sprache durch Dr. Werner Urbanz, wäre eine Diplomarbeit wie diese wahrscheinlich nicht entstanden, auch ihm gilt ein herzlicher Dank. Danken möchte ich auch meiner Betreuerin Dr.ⁱⁿ Sigrid Eder für die Möglichkeit eine Diplomarbeit im Rahmen ihres FWF-Projektes zu verfassen. Ihre motivierende und anregende Art hat den Werdeprozess dieser Arbeit stets begleitet.

Ein besonderer Dank gilt auch meinen Studienkollegen, für ihre Unterstützung, die fachlichen Diskussionen, ihre wohlwollende Kritik und die netten Gespräche in den Pausen. Stellvertretend genannt seien hier Benjamin Hainbuchner und Florian Wegscheider.

Bedanken möchte ich mich auch bei meiner Familie, besonders bei meiner Mutter Edeltraud und meinem Onkel Hans für das Korrekturlesen der Arbeit.

Zu guter Letzt möchte ich meinem Lebenspartner Martin für die stete Unterstützung in allen Belangen danken.

Inhaltsverzeichnis

I. Einleitung	1
II. Emotionen	2
1. Allgemeiner Theorieteil zu Emotionen, Definition Emotion	2
Begriffsbestimmungen zu Emotion	2
Einstieg Emotionstheorien – Basisemotionen nach Plutchik	4
Überblick Emotionstheorien	6
2. Einigkeit und Uneinigkeit in der wissenschaftlichen Betrachtung	7
3. Abschließende Beobachtungen und weiterführende Gedanken	8
III. Emotionen aus der Sicht der Literaturwissenschaften	10
1. Einstieg in allgemeine Erkenntnisse der Literaturwissenschaft	10
2. Emotionsforschung – ein interdisziplinärer Überblick	11
1. Emotionen und Subjekt: Neurophysiologische und psychologische Forschungen	11
2. Emotionen und Wissen: Wissenspsychologische Forschungen	12
3. Emotionen und Gesellschaft und Kultur: Soziologische Forschungen	12
4. Emotion und Sprache: Psycholinguistische und linguistische Forschungen	13
5. Zusammenfassende Begriffsbestimmung, Definition Emotion nach Winko	17
3. Zusammenfassung	18
4. Zur Rekonstruktion der sprachlichen Gestaltung von Emotionen in literarischen Texten	19
1. Woher kommen die Gefühle im Text?	19
2. Wie werden Emotionen textuell gespeichert und kulturell tradiert?	19
3. Wie lassen sich Variation und Entwicklung von Emotionen in Texten erklären?	20
4. Zusammenfassung und weiterführende Gedanken	23
IV. Emotionen in der Hebräischen Bibel	25
1. Geschichtlicher Überblick über die bisherige Emotionsforschung	25
2. Allgemeine Beobachtungen: Emotionen in unterschiedlichen Kulturen	26
3. Emotionen und Bibel – Wie geht das zusammen?	27
4. Emotionen und Körper	31
5. Gesellschaftliche Funktion von Emotionen – Soziale und kulturelle Prägung	33
6. Analyse sprachlicher Konzeptualisierungen von Emotionen – Entwurf von Wagner	35
1. Beziehung von Sprachsystem und Emotionalität – Sprachsystematische Codierungen emotionaler und affektiver Aspekte	36
Ausblick: Gefühl, Emotion und Affekt in alttestamentlichen Texten	38

2. Metaphernstruktur der Gefühls- und Emotionalitätsausdrücke	39
Exkurs: Anthropomorphismus – Anthropathismus – Anthropathische Redeweise von Gott	41
7. Emotionen und Psalmen	43
Zusammenfassung	46
V. Analysewerkzeug	47
1. Skizze eines emotionsbezogenen Analyseverfahrens für lyrische Texte nach Winko	47
1. Textbeschreibung, Textanalyse	47
2. Kulturelle Kontextualisierung mit minimal autorintentionaler Ausrichtung.....	51
Zusammenfassung	52
2. Analyse sprachlicher Konzeptualisierungen von Emotionen – Entwurf von Wagner	53
3. Zusammenschau der Entwürfe von Winko und Wagner	53
1. Winko – Wagner: Gemeinsamkeiten der beiden Modelle.....	54
2. Ergebnisse aus Winkos Modell für die Analyse von Ps 90	55
4. Zusammenfassung und weiterführende Gedanken	56
5. Theorie zu Sprachbildern in der Hebräischen Bibel	56
1. Allgemeine Beobachtungen	56
2. Vergleich.....	59
3. Gleichnis	61
4. Metapher	61
5. Allegorie	64
6. Symbol	64
Exkurs: Bildersprache und Emotionen	65
VI. Psalm 90	66
1. Übersetzung und Gliederung	66
2. Allgemeine Anmerkungen zu Psalm 90 – Kontext, Gattung, Literarkritik, etc.	68
1. Kontext.....	68
2. Gattung.....	69
3. Literarkritik	70
3. Wesentliche Inhalte, Aufbau, Gliederung von Psalm 90.....	71
4. Analyse von Psalm 90.....	73
Vers 1	74
Vers 2.....	75
Vers 3.....	77

Vers 4.....	79
Vers 5 und 6.....	80
Vers 7.....	82
Vers 8.....	87
Vers 9.....	89
Vers 10.....	91
Vers 11.....	95
Vers 12.....	96
Vers 13.....	97
Vers 14.....	100
Vers 15.....	105
Vers 16.....	108
Vers 17.....	109
Exkurs: Zeitvorstellungen in Psalm 90.....	110
VII. Schluss.....	113
Abkürzungen.....	116
Literaturverzeichnis	116

I. Einleitung

Die vorliegende Arbeit ist im Rahmen des FWF-Projekts „Textuelle Identifikationspotenziale in den Psalmen der Hebräischen Bibel“ (Elise-Richter-Stelle) entstanden und wurde von Dr.ⁱⁿ Sigrid Eder betreut.

Die folgende Forschungsfrage ist Ausgang der Arbeit: Welche Emotionen finden sich im Ps 90? Ziel ist es eine Untersuchung von Emotionen in der Hebräischen Bibel anhand des Psalms 90 durchzuführen. Die Analyse erfolgt mit Blick auf die expliziten und impliziten Ausformungen der Emotionen unter anderem anhand einer Analyse der Bildersprache. Hierzu bedarf es einiger methodischer Schritte.¹

Die Arbeit möchte folgenderweise vorgehen: Zunächst soll der Begriff Emotion erläutert werden. Hier wird sich bereits zeigen wie unterschiedlich die verschiedenen Wissenschaften an das Thema Emotion herangehen und wie uneinig die gewonnenen Ansätze und Ergebnisse sind. Die Texte der Bibel sind auch Literatur. Daher soll ein literaturwissenschaftlicher Ansatz zur Analyse von Emotionen zum besseren Verständnis der Emotionen in biblischen Texten helfen. Um diese zu erkennen und entsprechend beurteilen können, bedarf es einer Einführung in die Emotionswelt der Hebräischen Bibel, insbesondere der Psalmen. Es wird sich herausstellen, dass Emotionen häufig über sprachliche Bilder kommuniziert werden, ein theoretischer Einblick in die Bildersprache der Hebräischen Bibel wird notwendig werden.

Der Analyse wird eine Arbeitsübersetzung und Gliederung von Psalm 90 vorangestellt. Eine kurze Einführung in die Diskussion um Kontext, Gattung und Literarkritik folgt. Die Analyse des Psalms betrachtet insbesondere Semantik, Themen und Emotionen. Dabei wird Vers für Vers vorgegangen. Bei der Analyse werden die Ergebnisse aus den vorhergehenden Kapiteln wesentlich dazu beitragen die expliziten und impliziten Emotionen im Psalm aufzeigen zu können. Eine kurze Zusammenfassung der Emotionen stellt den Abschluss der Analyse zu Psalm 90 dar.

¹ Ich möchte an dieser Stelle darauf hinweisen, dass die vorliegende Arbeit auf eine geschlechtersensible Sprache achtet. Ich verwende dazu das Binnen-I bzw. Pluralformen, die geschlechterumgreifend sind. Hierzu Beispiele zu den Wörtern Beter und Beterin: BeterIn, BeterInnen, Betende
Eine weitere Information soll der Arbeit vorangestellt sein: Bibelzitate sind durchgängig, so nicht anders vermerkt, entnommen aus: Elberfelder Übersetzung revidierte Fassung, Wuppertal, 2008.

II. Emotionen

1. Allgemeiner Theorieteil zu Emotionen, Definition Emotion

Diese Arbeit hat zum Ziel Psalm 90 auf seine Emotionen hin zu untersuchen. Zunächst bedarf es eines allgemeinen Theorieteils, der klären soll, was unter Emotion zu verstehen ist. Diese Definition kann später das Herausfiltern von Emotionen im behandelten Psalm erleichtern. Dazu werde ich ein Modell heranziehen, das sogenannte Basisemotionen beschreibt. Diese erleichtern im Anschluss eine Zuordnung der Emotionen im Psalm.

Begriffsbestimmungen zu Emotion

Emotionen „sind Teil menschlicher Beziehung, sie haben Wahrnehmungs-, Erinnerungs- und Kommunikationsfunktion. Gefühle wahrnehmen, erinnern und in Beziehung setzen mit anderen Erfahrungen wird gelernt und geübt. Dabei sind Körperwahrnehmungen und Körperausdruck, Träume und vorbereitete Inszenierungen wichtige Hilfen, mit Gefühlen und Affekten in Kontakt zu kommen. Gefühle wie Ohnmacht, Stolz, Trauer haben für das Individuum eine bestimmte Geschichte, je nachdem werden unterschiedlich Facetten des jeweiligen Gefühls wahrgenommen, erinnert und kommuniziert.“²

Möchte man eine Definition zum Begriff Emotion vornehmen, tut sich ein breites Spektrum auf. Das lateinische Wort *emoveo* kann als herausbewegen³, hinausschaffen⁴, wegschaffen⁵, hinaus treiben, beiseite schaffen⁶, entfernen⁷, erschüttern⁸, aber auch als erregen⁹, erschüttern¹⁰, in Bewegung setzen, herausheben, aufwühlen¹¹ übersetzt werden. Emotion wird in der Psychologie neben Kognition und Volition als fundamentale Funktion der Psyche gesehen und wird als der Teil der Psyche verstanden, der nicht durch Verstand und Vernunft dominiert wird, sondern irrational und wild ist.¹² Der Begriff Emotion ist schwer zu fassen. Je nach Sprachgebrauch werden Emotionen, Gefühle oder Affekte als Bezeichnung dessen, was den Menschen am tiefsten betrifft, verwendet.¹³ In der Online-Ausgabe des Dudens liest man

² Kohler-Spiegel, Schlaglichter, 9.

³ Siehe Bergius, Emotionen, 192.

⁴ Siehe Menge, Langenscheidt, 190; Hau, PONS, 334.

⁵ Siehe Hau, PONS, 334.

⁶ Beide Begriffe siehe Hau, PONS, 334.

⁷ Siehe Menge, Langenscheidt, 190; Hau, PONS, 334.

⁸ Siehe Bergius, Emotion, 192; Menge, Langenscheidt, 190.

⁹ Vgl. Von Sury, Emotion, 66.

¹⁰ Siehe Menge, Langenscheidt, 190; Hau, PONS, 334.

¹¹ Siehe Hau, PONS, 334.

¹² Vgl. Städtler, Emotion, 227.

¹³ Vgl. Gekle, Emotion, 265.

von Emotion als „psychische Erregung, Gemütsbewegung; Gefühl, Gefühlsregung“¹⁴. Es werden Synonyme wie „Affekt, Aufregung, Empfinden, Empfindung, Erregung, Gefühl, Gefühlsregung, Gefühlswallung, Gemütsbewegung, Leidenschaft, Seelenregung, [seelische] Regung, Stimmung“¹⁵ angegeben. Das Zeit Lexikon geht in eine ähnliche Richtung und definiert Emotion als Gemütsbewegung, Gefühlsregung und verortet sie in der Psychologie als „die individuell unterschiedlich ausgeprägte Anteilnahme und Erregbarkeit“¹⁶, die auch Ausdruck unspezifischen Ab- oder Hinwendungsverhaltens sein kann.¹⁷ Die Brockhaus Enzyklopädie holt weiter aus und umschreibt Emotion als „seelische Erregung, Gemütsbewegung; Gefühl, Gefühlsregung“¹⁸. Mit Verweis auf die Psychologie wird Emotion bestimmt als:

„Teil der dem Menschen eigenen mannigfachen Gemütsbewegungen die nach Lebhaftigkeit und Intensität individuell unterschiedlich ausgeprägte Anteilnahme und Erregbarkeit auch als Ausdruck eines unspezif. Ab- oder Hinwendungsverhaltens; zusammen mit spez. Gedanken und Phantasien eines Menschen sind die E. bestimmend für die jeweilige Qualität des Gefühls.“¹⁹

Die herausragende Bedeutung des Schweizer Psychiaters Eugen Bleuler, der die Bezeichnung Emotionalität als „die Gesamtheit des Gefühlslebens (Gemüt, Stimmung, Triebhaftigkeit)“²⁰ prägte, wird betont. Emotionen stehen demnach „in enger Verbindung zu Instinktreaktionen, also unbewusstem Verhalten; wie beim Affekt werden auch hier vegetative Regulationsvorgänge vordergründig wirksam.“²¹ Da Emotion ein, in der Psychologie präsenter Begriff ist, lohnt sich ein kleiner Einblick. Der Begriff Emotion wird hier als Gefühl bzw. als Affekt beschrieben. Laut Gekle tritt Emotion der Sache nach das Erbe des alten Affektbegriffs an und kann nur in „Abgrenzung gegen diesen und näher gegen die Begriffe Leidenschaft, Gemütsbewegung, Gefühl, Empfindung und Stimmung zu konkretisieren“²² sein.

¹⁴ Emotion, die, <http://www.duden.de/rechtschreibung/Emotion>, [Stand: 29.04.2014].

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Art. Emotion, Zeit, 171.

¹⁷ Vgl. Art. Emotion, Zeit, 171.

¹⁸ Art. Emotion, Brockhaus, 351.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd.

²¹ Ebd.

²² Gekle, Emotion, 265.

Einstieg Emotionstheorien – Basisemotionen nach Plutchik

„Uneinheitlich wie schon die Begrifflichkeit sind auch die verschiedenen theoretischen Ansätze“²³, „weil abhängig von bestimmten Erkenntnisinteressen, methodischen Zugangsweisen, Theorietraditionen und –moden“²⁴.

Einige Versuche zur kategorialen Klassifikation von Emotionen haben versucht ein einheitliches Bild zu gewinnen. So gehen einige Vertreter davon aus, dass sich alle Emotionen auf Basisemotionen zurückführen lassen. Basisemotionen können miteinander kombiniert werden und ergeben so komplexere Emotionen, sie selbst können aber nicht mehr auf andere Emotionen zurückgeführt werden. „Lothar Schmidt-Atzert führte dazu eine Untersuchung durch, bei der Versuchspersonen Listen mit Begriffen von emotionaler Bedeutung dargeboten wurden. Die Aufgabe bestand darin, die subjektiv wahrgenommene Ähnlichkeit der einzelnen Begriffe einzuschätzen. Dann wurden diese Begriffe je nach eingeschätzter Ähnlichkeit zu Gruppen subsumiert und als Basisemotionen deklariert.“²⁵ Schließlich extrahierte Plutchik acht Basisemotionen. Mit diesen Basisemotionen möchte ich im Folgenden arbeiten. Basisemotionen sind je nach ihrer Intensität unterschiedlich stark ausgeprägt. Rudolf Bergius weist auf Robert Plutchiks Klassifikation der Emotionen auf acht Grundemotionen hin:

Plutchik „benennt acht Basisemotionen und fasste sie in einem dreidimensionalen Modell zusammen. Die acht Emotionen lassen sich auf einem Kegel anordnen und sind aufgrund ihrer Intensität abstufbar. Zur Spitze hin sind die Emotionen nicht mehr so intensiv und sind deswegen auch nicht mehr so gut unterscheidbar. Gegenüberliegende Emotionen sind gegensätzliche Emotionen, nebeneinanderliegende Emotionen sind sich ähnlich. So ergeben sich die Gegensatzpaare Freude - Traurigkeit, Erwartung - Überraschung, Abneigung - Vertrauen, Groll - Angst. Alle anderen Emotionen sind Kombinationen der Primäremotionen, hier ergeben sich primäre Dyaden (ähnliche Emotionen mischen sich) und sekundäre Dyaden (unähnliche, nicht direkt benachbarte Emotionen mischen sich).“²⁶

An anderer Stelle werden die acht Basisemotionen in Begriffspaaren angeführt: Freude / Ekstase, Traurigkeit / Kummer, Antizipation / Wachsamkeit, Überraschung / Verwunderung, Ekel / Abscheu, Vertrauen / Anbetung, Ärger / Wut, Angst / Panik.²⁷ Es zeigen sich somit acht Emotionsfelder, denn, wie oben gezeigt, ist es offensichtlich nicht einfach einheitliche, allgemein gültige Bezeichnungen zu finden. Plutchik geht in seiner Theorie davon aus, dass

²³ Gekle, Emotion, 268.

²⁴ Ulich, Emotion, 602.

²⁵ Emotionstheorien. Kategoriale Klassifikation von Emotionen, <http://de.wikipedia.org/wiki/Emotionstheorien>, [Stand: 31.08.2014].

²⁶ Robert Plutchik, http://de.wikipedia.org/wiki/Robert_Plutchik, [Stand: 29.04.2014].

²⁷ Siehe dazu unten Abbildung 2.

sich die Basisemotionen evolutionstechnisch entwickelten. Jede dieser Emotionen ist mit Handlungsimpulsen verkettet, so hat etwa Furcht eine Fluchttendenz.²⁸

Plutchik hält diese Grundemotionen, wie die Abbildung zeigt, für mischbar, wie dies in der Farbenlehre der Fall ist.²⁹ Es lässt sich nachvollziehen, dass die Theorie der Basisemotion häufig auf Kritik stieß, zumal verschiedene Forscher unterschiedliche Ergebnisse lieferten. Die Anzahl der Basisemotionen, sowie die Benennung derer zeigen Unterschiede. „Ein weiterer Kritikpunkt ist, dass die Benennung der Basisemotionen vielleicht durchaus verschieden sein kann, jedoch das, was die einzelnen Forscher konkret darunter verstanden, wohl dasselbe sein konnte. Dennoch ändert dies nichts an der Tatsache, dass diese Basisemotionen tatsächlich bestehen können – wenngleich stichhaltige empirische Belege dafür bisher fehlen.“³⁰

Diese Arbeit hat nicht zum Ziel eine alternative kategoriale Klassifikation von Emotionen anzubieten. Ich stütze mich trotz aller Kritik auf Plutchiks Modell, da dieses für die weiterführende Analyse geeignet erscheint.

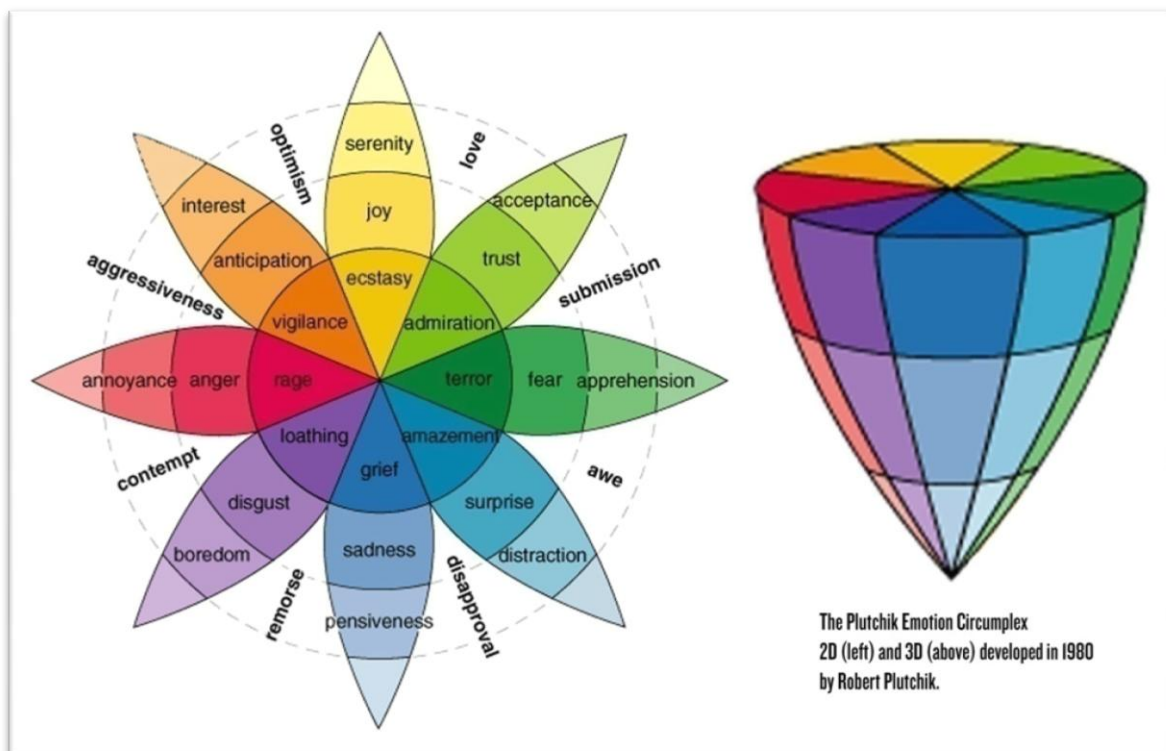


Abb. 1³¹

²⁸ Vgl. Emotionstheorien. Kategoriale Klassifikation von Emotionen, <http://de.wikipedia.org/wiki/Emotionstheorien>, [Stand: 31.08.2014].

²⁹ Vgl. Bergius, Emotion, 192.

³⁰ Emotionstheorien. Kategoriale Klassifikation von Emotionen, <http://de.wikipedia.org/wiki/Emotionstheorien>, [Stand: 31.08.2014].

³¹ Abbildung 1 siehe <http://www.feelguide.com/2011/06/07/the-plutchik-emotion-circumplex-and-the-8-primary-bipolar-emotions/>, [Stand 30.10.2014].

Zur leichteren Identifizierung der Emotionen führe ich eine Variante mit deutschen Emotionsbegriffen an und werde mich im Folgenden auch auf diese Bezeichnungen beziehen.

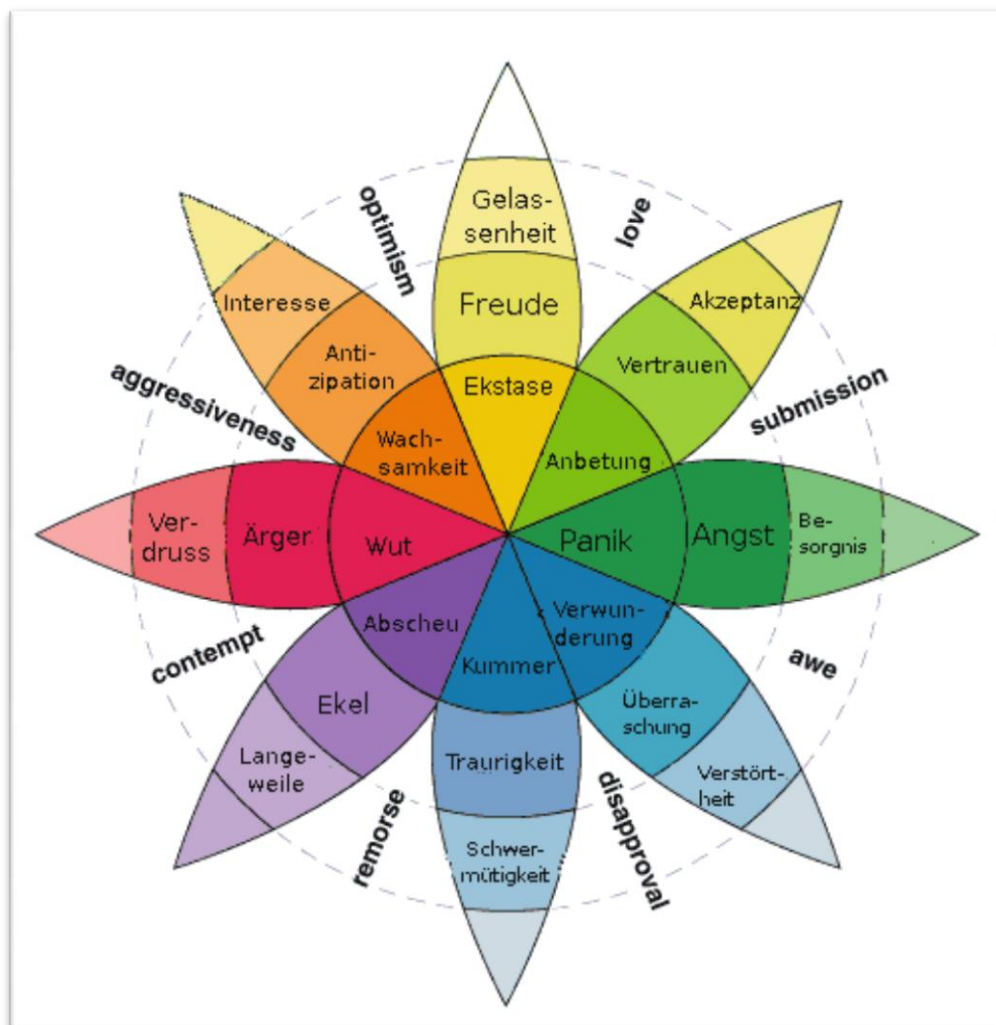


Abb. 2³²

Überblick Emotionstheorien

Plutchiks Kategorisierung ist nur ein Versuch unter vielen. Seit dem 20. Jahrhundert ist eine Bemühung um Erklärung des Phänomens Emotion zu beobachten. Emotionstheorien versuchen die Entstehung von Emotionen zu erklären und greifen dabei auf unterschiedliche Erklärungsmuster zurück.

So wird das Entstehen von Emotionen zum Beispiel als „Rückempfindung derjenigen Reaktionen peripherer Körperorgane (Muskeln und Eingeweide), welche durch eine Simulussituation herbeigeführt wird“³³, beschrieben.

³² Abbildung 2 siehe <http://arbeitsblaetter.stangl-taller.at/EMOTION/Emotion.shtml>, [Stand: 30.10.2014].

³³ Euler, Emotionstheorien, 192.

Währenddessen geht die facial-feedback-Hypothese davon aus, dass es keine Emotion ohne Gesichtsausdruck gibt.

Behavioristische Emotionstheorien basieren auf einer Reiz-Reaktions-Relation aus, andere Theorien haben subkortikale Systeme wie den Hypothalamus oder das limbische System im Blick.

Evolutionäre Ansätze, die auf Darwin zurückgreifen, erfreuen sich erneuter Beliebtheit. Primäre Emotionen gelten als „biologisch vorprogrammiert und spezies-universell; sie beruhen auf neuro-chemischer Aktivität des Zentralnervensystems und können durch Lernen modifiziert werden.“³⁴

Kognitivistische Ansätze gehen vom Zusammenspiel zweier Faktoren aus: „einer unspezifischen physiologischen Erregung, welche die Gefühlsintensität bestimmt, und der kognitiven Bewertung der erregungsauslösenden Situation, welche für die Art des Gefühls verantwortlich ist.“³⁵

Daneben gibt es auch psychoanalytische Ansätze.

Euler betont, dass Übergänge zwischen den verschiedenen theoretischen Ansätzen üblich sind und dass Emotionstheorien oft systemtheoretischen Charakter haben, „indem sie die wechselseitige Verflechtung und das dynamische Zusammenwirken emotionaler, kognitiver und motivationaler Prozesse betonen.“³⁶

2. Einigkeit und Uneinigkeit in der wissenschaftlichen Betrachtung

Aus den verschiedenen Beiträgen ist sichtbar geworden, dass Uneinigkeit bezüglich einer Definition von Emotion bzw. der theoretischen Ansätze, der Emotionsanalysen unter Wissenschaftlern herrscht. Dies bestätigt auch der Alttestamentler Andreas Wagner, wenn er aus Sicht seiner Forschungen schreibt:

„Betreten wir die Sphäre der Gefühle, stehen wir – was die wissenschaftliche Reflexion über Gefühle und Emotionen anbelangt – auf schwankendem Boden: Das Leben ist voll von Gefühlen, Emotionen und Affekten, die Wissenschaften aber, insbesondere die historischen und die der Sprachen, sind merkwürdig arm an konsensfähigen und interdisziplinär transferierbaren Erkenntnissen über diesen Lebensbereich. Das heißt wiederum nicht, dass es nicht eine ganze Anzahl von wertvollen Annäherungsversuchen an dieses Phänomen gibt; aber der Tenor, der aus dem Chor dieser Stimmen zu vernehmen ist, ist der der Vielstimmigkeit, die behandelten Themen und Probleme klingen wenig zusammen, und man trifft, was Art, Umfang und Bestimmung der verhandelten Phänomene anbelangt, eher auf einen

³⁴ Euler, Emotionstheorien, 193.

³⁵ Ebd.

³⁶ Ebd.

Klang-Cluster als auf eine durchwirkte und geordnete Klanglandschaft, von harmonischen Systemen ganz zu schweigen.“³⁷

Das Bild der vielen unterschiedlichen Stimmen, die in einem Chor zusammenklingen, um ein entsprechendes Klangerlebnis zu bewirken, zeichnet die Vielstimmigkeit innerhalb der unterschiedlichen Disziplinen nach. Erst ein Berücksichtigen und Wahrnehmen unterschiedlicher Stimmen kann die Komplexität, die hinter dem Phänomen Emotion steckt, verdeutlichen.

In bestimmten Punkten herrscht aber Einigkeit. Zum Beispiel kann man davon ausgehen, dass Gefühle die leib-seelische Verfasstheit einer Person zeigen, „je nach Betrachtungsebene kann man unterschiedliche Komponenten unterscheiden (...) [So kann man, Anm. SA] eine subjektive Erlebniskomponente, eine neurophysiologische Erregungskomponente, eine kognitive Bewertungskomponente, eine interpersonale Ausdrucks- und Mitteilungskomponente“³⁸ annehmen.

3. Abschließende Beobachtungen und weiterführende Gedanken

Wie sich gezeigt hat, gibt es verschiedene Zugänge, will man den Begriff Emotion definieren. Begriffe wie Gefühl oder Affekt werden oft synonym verwendet und tragen so zur Unschärfe des Begriffs bei. Dieser Uneinigkeit folgen unterschiedliche Modelle, die Emotion erklären wollen. Es gibt verschiedene Ansätze, die Emotionen klassifizieren wollen, wie das behandelte Modell von Plutchik. Andere Ansätze wollen das Entstehen von Emotionen erklären, wie diese, die in der Biologie angesiedelt sind, etwa jene die von Simulussituationen ausgehen, die die peripheren Körperorgane stimulieren. Die facial-feedback-Hypothese ist an dieser Stelle zu nennen, genauso wie behavioristische oder evolutionäre Ansätze.

Kognitivistische und psychanalytische Ansätze fallen in Teilgebiete der Psychologie.

Das Zitat von Wagner zeigt, dass die Beschäftigung mit Emotionen keineswegs bloß in die Forschungsbereiche von Biologie und Psychologie zu reihen ist. Es gibt weit mehr Gebiete, in denen eine Auseinandersetzung mit Emotionen bedeutsam ist beziehungsweise wird. Um ein volles Klangbild zu erreichen, braucht es auch die Erkenntnisse aus Sprach-, Kommunikations- und Literaturwissenschaften. Im folgenden Kapitel möchte ich anhand der Literaturwissenschaft eine genauere Betrachtung des Phänomens Emotion vornehmen. Winko

³⁷ Wagner, Emotionen im Alten Testament, 7.

³⁸ Ulich, Emotionen, 602.

hat ein Modell entwickelt, das für die weitere Beschäftigung mit biblischen Texten hilfreich sein kann.

III. Emotionen aus der Sicht der Literaturwissenschaften

1. Einstieg in allgemeine Erkenntnisse der Literaturwissenschaft

Nach einem allgemeinen Einstieg in den großen Bereich der Emotionen möchte ich nun konkreter an die Sache herangehen. Ich habe mich entschieden einen literaturwissenschaftlichen Ansatz heranzuziehen. Der Umgang mit biblischen Texten kann durch die Erkenntnisse und Ergebnisse der Literaturwissenschaften positiv erweitert werden.

Thomas Anz schreibt in einem Artikel:

„Wir Literaturwissenschaftler untersuchen die Inhalte und poetischen Verfahrensweisen von Texten, suchen, wenn wir Strukturalisten sind, nach phonologischen, syntaktischen oder semantischen Oppositionen³⁹ und Äquivalenzen, nach paradigmatischen und syntagmatischen Beziehungen zwischen den Textelementen. Oder wir haben ein Augenmerk auf die verarbeiteten Stoffe, Themen und Motive, analysieren Figuren, die räumlichen Modellierungen der dargestellten Welt und den literarischen Umgang mit der Zeit; wir untersuchen Handlungsschemata und Handlungsrollen, Erzählperspektiven und Figurenkonstellationen. Und wir blicken dabei auch über den einzelnen Text hinaus: auf seine Bezüge zu anderen Texten, auf die historische Situation, in der er geschrieben oder gelesen wurde, auf das kulturelle Wissen, das er in sich aufgenommen hat, [...] und so fort.“⁴⁰

In diesem Sinne bin ich der Meinung, dass ein literaturwissenschaftlicher Blick auf die Texte des Alten Testament durchaus lohnenswert ist. Gerade in der Betrachtung von Emotionen in Texten ist eine interdisziplinäre Herangehensweise wichtig. Wenn man mit Texten arbeitet, reichen biologische oder psychologische Beschreibungen und Erklärungen allein nicht aus.

Literaturwissenschaftler, wie zum Beispiel Thomas Anz, führen das zunehmende Interesse an der Emotionsforschung darauf zurück, dass „literarische Kommunikation in der Regel ein hochgradig emotionales Geschehen ist.“⁴¹ Um literarische Kulturtechniken der Emotionalisierung analysieren zu können, bedarf es eines textanalytischen und emotionsanalytischen Blickes.⁴²

Da im Rahmen dieser Arbeit nicht eine intensivere Beschäftigung mit den unterschiedlichen literaturwissenschaftlichen Beiträgen gegeben werden kann, habe ich mich für nur einen Ansatz entschieden. Winko zeigt in ihrer Habilitationsschrift, wie bestimmte Mechanismen die Gestaltung und Vermittlung von Emotionen in Lyriktexten beeinflussen. Dabei geht sie

³⁹ Siehe dazu den Ansatz von Wagner in Kapitel IV. 6. Analyse sprachlicher Konzeptualisierungen von Emotionen – Entwurf von Wagner.

⁴⁰ Anz, Plädoyer, http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=47, [Stand: 28.05.2014].

⁴¹ Anz, Emotional Turn, http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=10267, [Stand: 28.05.2014].

⁴² Ebd.

davon aus, dass es textuelle Mittel gibt, die in lyrischen Texten Gefühle gestalten können und dass sich diese Gefühle im Text konzeptualisieren lassen. Winkos Motivation ist das in der Wissenschaft noch momentan eher schwach ausgeprägte Interesse für jene literaturwissenschaftlichen Emotionsstudien, die sich mit der textbezogenen Perspektive beschäftigen.⁴³

Winko gibt in ihrer Untersuchung einen Einblick in jene Forschungen, „die für ein Modell der Emotionen als Gegenstand und Ausdruck literarischer Texte wichtig sind“⁴⁴. Sie zieht jene Forschungen aus den anderen Wissenschaften heran, die sich mit dem Zusammenspiel von Physis und Psyche beschäftigen, um den subjektiven Anteil in Emotionen zu beleuchten. Wissenspsychologische Ergebnisse liefern Informationen zum Verhältnis Emotionen und Wissen. Emotionen werden als kulturelle Phänomene auszuwerten sein, da sie zentralen Einfluss auf Literatur haben. Sprache als Medium literarischer Texte zieht nach sich, dass linguistische Studien zum Thema Emotionen herangezogen werden. Abschließend versucht Winko eine Begriffsbestimmung, die die terminologische Vielfalt in der Emotionsforschung eingrenzen soll.⁴⁵

2. Emotionsforschung – ein interdisziplinärer Überblick

1. Emotionen und Subjekt: Neurophysiologische und psychologische Forschungen⁴⁶

Die neuere Hirnforschung belegt, dass das Denken nicht unabhängig von emotionalen Prozessen verläuft. „Emotionen entstehen aus einem komplexen Zusammenspiel von Hirnaktivität und sensorischem, motorischem und hormonellem System, und sie beeinflussen nachweisbar die höheren kognitiven Funktionen, die als ‘Denken’ bezeichnet werden.“⁴⁷ Die „Beschreibungen, Bewertungen und Ausdrucksformen einzelner Emotionen variieren“⁴⁸, auch wenn sie Oberbegriffen wie Freude oder Trauer zugeordnet werden. Die Emotionsforschung hat in den verschiedenen Disziplinen bislang wenig Gesichertes zusammengetragen, die meisten Annahmen haben hypothetischen Status. Man kann aber davon ausgehen, dass mit

⁴³ Vgl. Winko, Text-Gefühle, 343.

⁴⁴ Winko, Kodierte Gefühle, 69.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Der folgende Abschnitt gibt zusammenfassende Einblicke in: Winko, Kodierte Gefühle, 70-78.

⁴⁷ Winko, Kodierte Gefühle, 72 [Hervorh. d. Verf.].

Winko folgt hier: Damasio, Descartes‘ Irrtum, 191ff.

⁴⁸ Winko, Kodierte Gefühle, 77.

dem Begriff Emotion umfassendere psychophysische Phänomene bezeichnet werden, die subjektives Erleben, den körperlichen Zustand und den Ausdruck des Erlebten umfassen.

2. Emotionen und Wissen: Wissenspsychologische Forschungen⁴⁹

Emotionen tragen zur Wahrnehmung und Deutung der Umwelt bei, indem sie Schemata konstituieren. Somit zählen sie zum Wissensbestand einer Kultur. Emotionen werden hier als kulturelles Wissen betrachtet, das heißt, dass sie „als sozial bzw. kulturell kodierte Größen Weltwissen in einem umfassenden Sinne enthalten und vermitteln können“⁵⁰.

3. Emotionen und Gesellschaft und Kultur: Soziologische Forschungen⁵¹

In den soziologischen Forschungen wird „nach dem Verhältnis zwischen sozialen Situationen und Emotionen“⁵² gefragt. Dass Emotionen sozial und kulturell geprägt sind, ist mittlerweile Konsens. Umfassende Studien, die sowohl individuelle als auch kulturspezifische Aspekte des Emotionsphänomens mit einbeziehen, sind sehr ertragreich. Das Zusammenspiel zwischen Persönlichkeit, Organismus, Sozialstruktur und Kultur konstituieren Emotionen. Physische und psychische Elemente stehen zwar nicht im Mittelpunkt soziologischer Studien, werden aber als Umwelt für soziologische Forschungen ernst genommen. Die Entstehung von Emotionen wird durch kulturelle Normierungen geprägt, indem „es Deutungen von Sozialstrukturen liefert, die wiederum die Wahrnehmung sozialer Situationen und die emotionale Reaktion auf sie mitbestimmen.“⁵³ Vester hat sich mit diesen kulturellen Normierungen, mit *emotional rules* auseinandergesetzt. Er verwendet den Begriff Kode um seinen Ansatz zu klären. Codes grenzen Informationsvielfalt ein, indem sie ein System zur Verfügung stellen, das einige Verbindungen von Informationen als möglich und sinnvoll, andere wiederum als nicht zulässig bestimmt. Emotionen stellen neben dem sprachlichen und bildlichen einen dritten Kode dar, sind aber gleichzeitig selbst kodiert, wobei sich die zentrale These konkretisiert: Emotionen sind in komplexere Informationssysteme eingebettet, die ihnen Sinn verleihen.⁵⁴

Vester geht davon aus, dass Codes das kollektive Wissen über Emotionen, das historisch und kulturell variiert, repräsentieren. Über dieses Wissen können nicht nur Personen verfügen, die

⁴⁹ Der folgende Abschnitt gibt zusammenfassende Einblicke in: Winko, *Kodierte Gefühle*, 78-81.

⁵⁰ Winko, *Kodierte Gefühle*, 78.

⁵¹ Der folgende Abschnitt gibt zusammenfassende Einblicke in: Winko, *Kodierte Gefühle*, 81-90.

⁵² Winko, *Kodierte Gefühle*, 81.

⁵³ Winko, *Kodierte Gefühle*, 84.

⁵⁴ Vgl. Vester, *Emotion, Gesellschaft und Kultur*, 76.

mit einer bestimmten Kultur vertraut sind, sondern auch Personen, die diese Erfahrungen selbst nie gemacht haben, indem sie auf mediale Vermittlung zurückgreifen. „Literatur, Theater, Bildende Kunst, Musik, Film und Fernsehen“⁵⁵ präsentieren Emotionen oft in prototypischer Art und Weise. Im Weiteren nimmt Vester an, dass Kodes Emotionen formen und kontrollieren, indem emotionale Prototypen ausgebildet werden. Diese sind charakteristisch für eine Gesellschaft, eine Gruppierung, eine Kultur und bestimmen so die Auffassung darüber, welche Gefühle und emotionalen Ausdrucksweisen als echt bzw. authentisch und der Situation entsprechend gelten. „Durch Kodes wird geregelt, unter welchen kulturellen und sozialen Bedingungen welche Emotionen ausgelöst werden.“⁵⁶

4. Emotion und Sprache: Psycholinguistische und linguistische Forschungen⁵⁷

Psycholinguistische Studien sehen einen Zusammenhang zwischen mentalen und sprachlichen Faktoren und Emotionskonzepten. Emotionen beeinflussen sprachliche Artikulation. Forscher wie Suslow gehen davon aus, dass Emotionen die Auswahl und Fokussierung von Inhalten beeinflussen.⁵⁸ Modelle der Funktionsweise von Emotionskonzepten werden herangezogen, insofern sie wichtig sind die Beschreibung von Emotionswörtern zu bestimmen. Winko setzt hier am Klassifikationsschema nach Kövecses an und führt fünf Annahmen an.⁵⁹

Die erste geht davon aus, dass „zwischen der sprachlichen Benennung und dem psychischen Phänomen, das sie bezeichnen“⁶⁰ sollen, Übereinstimmung besteht. Verwendete Emotionsausdrücke gehen auf ihnen zugrundeliegende Emotionen zurück. Basale Emotionsausdrücke wie *Freude, Angst, Trauer, Ekel, Wut* stellen Basisemotionen dar.

In der zweiten Annahme wird zwischen einer zentralen und einer peripheren Bedeutung sprachlicher Ausdrücke unterschieden.

„Die zentrale Bedeutung eines Wortes setzt sich aus wenigen Eigenschaften bzw. Komponenten zusammen, die den kognitiven Gehalt des Ausdrucks bestimmen, während zu den Randbedeutungen soziale, situationsabhängige oder affektive Komponenten beitragen, die für weniger wichtig gehalten werden.“⁶¹

Emotionswörter werden demnach aus elementaren Konzepten, wie *wissen, denken, gut, schlecht*, etc. kombiniert.

⁵⁵ Winko, *Kodierte Gefühle*, 86.

⁵⁶ Vester, *Emotion, Gesellschaft und Kultur*, 94.

⁵⁷ Der folgende Abschnitt gibt zusammenfassende Einblicke in: Winko, *Kodierte Gefühle*, 90-108.

⁵⁸ Vgl. Suslow, *Sprachproduktion*, 27-38.

⁵⁹ Vgl. Kövecses, *Introduction*, 5-10.

⁶⁰ Winko, *Kodierte Gefühle*, 91.

⁶¹ Ebd.

Eine dritte Annahme orientiert sich an der individualpsychologischen Klassifikation von Emotionsdimensionen. Als entscheidende Faktoren sind Bedeutungsdimensionen wie Richtung, Fokus, Bewertung, Objekt zu sehen.

Die vierte Annahme erschließt sich im Implikationsmodell. Im Gegensatz zu Vertretern der zweiten Annahme wird hier davon ausgegangen, dass die Randbedeutung am wichtigsten für eine Bedeutungsbestimmung ist. „Was ein emotionaler Ausdruck bedeutet, zeigt sich demnach nicht in seiner Denotation, sondern in seiner Konnotation, d.h. in dem, was der Ausdruck ‘nahelegt’, was aus ihm folgt, was er impliziert.“⁶²

Die fünfte Annahme setzt sich mit Emotionskonzepten auseinander, die als Skripte, Szenarien, kognitive Modelle aufgefasst werden und wird Prototypen-Ansatz genannt. Komplexe Emotionen wie *Liebe*, *Angst* seien nicht mit einem, „sondern mit mehreren kognitiven Modellen verbunden.“⁶³

Die oben vorgestellten Modelle sind nicht trennscharf voneinander zu unterscheiden, manche von ihnen sind gut miteinander kombinierbar. Die vorgestellten Modelle gehen allesamt davon aus, dass ein Rückschluss vom sprachlichen Material auf die zugrundeliegenden Emotionen möglich sei.

„Dabei wird das Verhältnis zwischen subjektiver Erfahrung, Schema und Wort grob wie folgt charakterisiert: Emotionen bilden die subjektiven Erlebnisse, die Emotionskonzepte fungieren als mentale Schemata, die eine Klassifikation des Erlebnisses erlauben, und das Emotionswort stellt die sprachliche Beschreibung dar, die das Erlebnis mit einem sprachlichen Ausdruck belegt“⁶⁴ und so artikulierbar macht.

Linguistische Forschungen sehen im Begriff Emotion ebenfalls eine theoretische Beschreibungsgröße. Fries vertritt die These, dass emotionale Komponenten als Bestandteil jeder Äußerung anzunehmen sind.⁶⁵ Linguistik erfasst „bestimmte Aspekte der Äußerungsbedeutung von in Sprechakten [...] geäußerten sprachlichen Strukturen“⁶⁶. Der Begriff Emotion und die zugeordneten sprachlichen Phänomene werden auch in dieser Disziplin unterschiedlich verwendet und behandelt. Die „Möglichkeiten, die Beziehungen zwischen sprachlichen Zeichen und Emotionen näher zu bestimmen“⁶⁷, sind hier interessant.

⁶² Winko, *Kodierte Gefühle*, 92 [Hervorh. d. Verf.].

⁶³ Winko, *Kodierte Gefühle*, 92.

⁶⁴ Winko, *Kodierte Gefühle*, 93f.

⁶⁵ Vgl. Fries, *Grammatik und Emotionen*, 37-69.

⁶⁶ Fries, *Grammatik und Emotionen*, 40.

⁶⁷ Winko, *Kodierte Gefühle*, 97f.

4.1 Beziehungen zwischen Sprachzeichen und bezeichneter Emotion

Die Möglichkeit Emotionen verbal auszudrücken ist groß und viele der hierfür verwendeten sprachlichen Phänomene sind nicht von sich aus bereits emotionsbezogen. Der Kontext ergibt also, ob eine Aussage emotional ist oder nicht. Selbst deskriptive Emotionswörter können kontextsensitiv sein.

Emotionale Konnotationen lassen sich wie folgend definieren: Sie werden von den unspezifischen Assoziationen unterschieden, beziehen sich auf die Empfindungen und Stimmungen, auf emotive und evaluative Faktoren, die sprachliche Ausdrücke hervorrufen. Die emotive Sprachfunktion fügt einer Äußerung Information zu, sie bringt zum Ausdruck welches Gefühl der Sprecher ausdrücken will. Umberto Eco definiert Konnotation allgemein als „die Gesamtheit aller kulturellen Einheiten [...], die von einer intensionellen Definition des Signifikans ins Spiel gebracht werden können“⁶⁸, also Mitgliedern einer Kultur verfügbar sind. Emotionale Konnotationen sind somit institutionalisierte Assoziationen, nicht persönliche, sprecher- oder hörerbezogene Assoziationen.⁶⁹ Institutionalisierte emotionale Konnotationen gehören zum Element eines Kodes, sind nicht nur die Erfahrung einer Einzelperson, sondern sozialisierte Erfahrung. „Die Assoziation eines Lexems⁷⁰ mit einer bestimmten Emotion wird so zu einer kulturell verfügbaren Möglichkeit der Bedeutungszuweisung.“⁷¹

4.2 Sprachliche Mittel des Emotionsausdrucks

Deskriptive Emotionswörter (z.B.: wütend, froh, ängstlich) benennen spezifische Emotionen lexikalisch. Sie können auch zur Bezeichnung von Stimmungen dienen, im Gegensatz zu expressiven Emotionswörtern (z.B.: oh, ach), die Emotionen direkt ausdrücken. Deskriptive Emotionswörter, wenn sie mit bildlich-metaphorischen Sprachelementen verbunden sind, thematisieren einzelne Emotionen. „Alle anderen sprachlichen Ausdrucksmittel emotionaler Bedeutungen sind nicht in der Lage, spezifische Emotionen zu benennen, können sie aber ausdrücken oder zeigen an, daß es in der entsprechenden Äußerung um eine Emotion geht.“⁷² Es gibt lexikalische, morphologische, syntaktische und lautlich-phonologische Mittel. Zu den lexikalischen Mitteln gehören die expressiven Emotionswörter; Wörter, die durch eine zusätzliche emotionale Komponente von ihrem neutralen Synonym abweichen können (z.B.: Lenz, Gaul, speisen, Antlitz) „und Wörter, die in besonderen kulturellen Kontexten emotional

⁶⁸ Eco, Einführung Semiotik, 108.

⁶⁹ Eco, Einführung Semiotik, 109.

⁷⁰ Das Lexem wird definiert als „Einheit des Wortschatzes, die die begriffliche Bedeutung trägt“.

Siehe Lexem, das, <http://www.duden.de/rechtschreibung/Lexem>, [Stand: 06.11.2014].

⁷¹ Winko, Kodierte Gefühle, 101.

⁷² Winko, Kodierte Gefühle, 102.

konnotiert sind⁷³ sowie Phraseologismen. Morphologische Mittel, wie Präfix- und Suffixbildungen (z.B.: ober-, super-, Gewinnler) aber auch Diminutivbildungen (z.B. Herzchen), „vermitteln die emotionale Einstellung des Sprechers.“⁷⁴ Syntaktische Konstruktionen, die Emotionen ausdrücken können, werden zu den syntaktischen Mitteln gezählt. Ebenso zugehörig sind hier Aussagesätze, die mit einer Anrede verbunden sind und daher ihre emotionale Neutralität verlieren, wie etwa beim Dativusethicus. (z.B.: Grüß mir die anderen.) Zu den lautlich-phonologischen Mitteln werden verschiedene Merkmale der Intonation gezählt – unterschiedlicher Tonfall und Satzakzentuierung können Emotionen ausdrücken.

„Festzuhalten ist, daß die meisten nicht-deskriptiven Emotionswörter und alle anderen, ‘impliziten’ Formen, Emotionen sprachlich auszudrücken, für sich genommen nur indizieren oder es auch nur wahrscheinlich machen, daß eine Emotion vorliegt. [...] Produktion und Rezeption emotionaler Bedeutungen sind immer in einen Diskurszusammenhang eingebettet, in dem sprachliches und nicht-sprachliches Wissen zusammenwirken.“⁷⁵

4.3 Metaphernforschung

Man kann davon ausgehen, dass Metaphern verstärkt eingesetzt werden um Emotionen auszudrücken, das heißt, dass mehr metaphorische Ausdrücke verwendet werden um emotionale Zustände zu beschreiben als in Beschreibungen von Verhaltensweisen. Metaphern werden insbesondere verwendet um intensive Emotionen zu schildern, weniger um schwache Emotionen auszudrücken. Metaphern sind also besonders geeignete Mittel um spezifische Emotionen zu bezeichnen und sind abhängig von ihrer Verwendungsweise entweder als Thematisierung oder als Ausdruck von Emotionen zu verstehen.⁷⁶

Metaphern und Emotionen werden auf zwei verschiedene Arten miteinander verbunden – einerseits kann eine metonymische⁷⁷ Beziehung vorliegen oder andererseits eine strukturelle Isomorphie. Was bedeuten aber die beiden Ausdrücke? Eine metonymische Beziehung liegt zwischen dem Ausgangs- und dem Zielbereich vor. Man nimmt an, dass der Zustand des Verliebtseins mit gesteigerten Körperfunktionen und höherer Körpertemperatur einhergeht, macht also die „zahlreichen metaphorischen Wendungen nach dem Modell ‘Liebe ist Hitze’

⁷³ Winko, *Kodierte Gefühle*, 103.

Winko führt hier die Begriffe Vaterland, Fortschritt, Leben für die Zeit um 1900 an.

⁷⁴ Winko, *Kodierte Gefühle*, 103.

⁷⁵ Winko, *Kodierte Gefühle*, 104 [Hervorh. d. Verf.].

⁷⁶ Vgl. Winko, *Kodierte Gefühle*, 105.

⁷⁷ Die Metonymie wird definiert als: „Ersetzung des eigentlichen Ausdrucks durch einen andern, der in naher sachlicher Beziehung zum ersten steht“.

Siehe <http://www.duden.de/rechtschreibung/Metonymie>, [Stand: 06.11.2014].

plausibel.“⁷⁸ Es gibt aber auch Fälle, in denen Emotionen Bilder aus einem anderen Bereich zugeschrieben werden, und so in einer Isomorphie-Relation stehen. „Wenn etwa die emotionalen Zustände im Bereich sexueller Erfahrung mit Metaphern aus dem Bereich ‘Essen’ bezeichnet werden, dann ist eine strukturelle Isomorphie der zugrundeliegenden Schemata anzunehmen; *tertium comparationis* ist hier die ähnliche Verlaufsstruktur der jeweiligen Aktivitäten. Beide Arten der Beziehung sind abhängig von kulturellen Annahmen zu Wesen, Merkmalen und Funktionsweisen von Emotionen, die in Form prototypischer Szenarien gebündelt sind.“⁷⁹ Emotionen sind also dynamische Prozesse mit mehreren Teilzuständen und einer typischen Verlaufsform unterlegen. Die oben genannten prototypischen Szenarien bündeln langlebiges kulturelles Wissen und sind daher in Metaphern literarischer Texte präsent. Natürlich ist der Spielraum, in dem neue Metaphern gebildet werden, größer als in den metaphorischen Konzepten der Alltagssprache. Diese sind aber wiederum „als Folie vorzusetzen, ohne die Leser die Metaphern nicht verstehen könnten.“⁸⁰

Winko hält fest, dass nicht nur Emotionswörter, sondern auch Metaphern als Ausdruck spezifischer Emotionen dienen, wobei mehr Information vermittelt wird, „als mit der direkten lexikalischen Bezeichnung durch ein Emotionswort“⁸¹.

5. Zusammenfassende Begriffsbestimmung, Definition Emotion nach Winko

Neurologische, psychologische, soziologische, kultur- und sprachwissenschaftliche Perspektiven tragen zu einem umfassenden Blick auf das Phänomen Emotion bei. Ein Emotionsmodell, das semiotisch begründet ist und zugleich die Ebene kultureller Vermittlung erfassen kann, aber auch individualpsychologische Aspekte im Blick hat, ist für die Betrachtung literarischer Texte zu bevorzugen. Die individuelle Perspektive ist so wichtig, weil in literarischen Texten Emotionen Subjekten zugeschrieben werden und somit individualpsychologische Perspektiven auf das Phänomen Emotion eingenommen werden.⁸²

Winko stellt fest, dass Emotion durchaus auch als Empfindung, Gefühl oder Leidenschaft benannt werden kann.⁸³ Sie definiert Emotionen aber folgendermaßen:

⁷⁸ Winko, *Kodierte Gefühle*, 106 [Hervorh. d. Verf.].

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ Winko, *Kodierte Gefühle*, 106.

⁸¹ Winko, *Kodierte Gefühle*, 108.

⁸² Vgl. Winko, *Kodierte Gefühle*, 108f.

⁸³ Vgl. Winko, *Kodierte Gefühle*, 110.

„Emotionen werden [...] als *mentale Phänomene* aufgefaßt, die emergente Eigenschaften des physischen Gesamtsystems darstellen. Sie beruhen auf einer *physiologischen Grundlage*: Neurophysiologisch betrachtet resultieren Emotionen aus einem komplexen Zusammenspiel zwischen Aktivitäten des Hirns und sensorischem, motorischem und hormonellem System. Sie sind oft, aber nicht notwendigerweise mit wahrnehmbaren körperlichen Reaktionen verbunden, die zu ihrer Identifizierung beitragen. Vom einzelnen werden sie *unmittelbar erfahren*, sind aber nicht mit den subjektiven Erfahrungen identisch, die ein wütendes, freudiges oder trauriges Subjekt im Erleben seines jeweiligen Zustandes macht. Dieses Erleben wird von verschiedenen Vorgaben *kulturell geprägt*. Zum Wissen einer Kultur gehören das *Wissen* über die psychophysische Beschaffenheit und Ausdrucksform von Emotionen, sowie die normierenden ‘*emotionalen Regeln*’, die festlegen, in welchen Situationen ein Individuum welche Emotionen fühlen sollte und welche Form des Ausdrucks als adäquat gilt. Dieses Wissen bestimmt nicht nur den kommunizierten Ausdruck, sondern bereits die subjektive Wahrnehmung von Emotionen. Das *kulturelle Wissen* über Emotionen kann *propositional, episodisch und prozedural* organisiert sein [...]. Kulturelles Wissen und Regeln lassen sich über die Analyse emotionaler Kodierungen erschließen: Semiotisch betrachtet, stellen Emotionen einen *eigenständigen Kode* dar und sind zugleich selbst *kulturell kodiert*. Diese Kodierungen repräsentieren das gemeinsame kulturelle Wissen über Emotionen. [...] Ein Medium der Kodierung von Emotionen ist die *Sprache*. Ein Sprecher kann seine Emotionen und die Emotionen anderer sprachlich sowohl *bezeichnen* als auch *ausdrücken* bzw. *präsentieren*. Für beide Arten der Bezugnahme auf Emotionen stehen verschiedene konventionalisierte sprachliche Mittel zur Verfügung.“⁸⁴

3. Zusammenfassung

Im Folgenden beziehe ich mich auf die von Winko vorgestellte Definition von Emotion.

Winko hat einen umfangreichen Blick in die verschiedenen wissenschaftlichen Bereiche vorgenommen und gezeigt, dass ein interdisziplinärer Zugang unumgänglich ist. Sie geht von den neurophysiologischen und psychologischen Grundsätzen aus, bezieht in ihre Überlegungen aber auch wissenspsychologische, soziologische und psycholinguistische bzw. linguistische Forschungen mit ein. Sie hat herausgestrichen, dass Emotionen nicht bloß neurophysiologische und psychologische Phänomene sind, sondern, dass Wissen, Gesellschaft, Kultur und Sprache ebenfalls entscheidende Einflussfaktoren sind. Besonders in Hinblick auf die späteren Betrachtungen, die Psalm 90 betreffen, sind diese Erkenntnisse wichtig. Wenn man Texte, wie die des Alten Testaments liest, ist es wichtig auf das Umfeld, in dem diese entstanden sind, zu achten. Dass neurophysiologische und psychologische Vorgänge ziemlich ähnlich beziehungsweise gleich abgelaufen sind, wie sie dies heute tun, lässt sich gut nachvollziehen. Betrachtet man aber das Wissen, die Gesellschaft deren Kultur

⁸⁴ Winko, *Kodierte Gefühle*, 109 [Hervorh. d. Verf.].

und Sprache, in der diese Texte entstanden sind, wird es schon schwieriger. Studien, die Einblicke in die damaligen Lebensverhältnisse geben, können helfen.

4. Zur Rekonstruktion der sprachlichen Gestaltung von Emotionen in literarischen Texten

Gefühle bzw. Emotionen sind nicht bloß Faktoren der Wirkung literarischer Texte, sondern „auf bestimmten Eigenschaften basierende Wirkungspotenziale der Texte. [...] Die Frage nach der textuellen Genese von Emotionen hat mindestens drei systematische Aspekte, die ihrerseits Fragen aufwerfen.“⁸⁵

1. Woher kommen die Gefühle im Text?

Winko unterscheidet zwischen der eng und weit gefassten Ausdrucksthese. Die enge Ausdrucksthese geht davon aus, dass der Verfasser sich der vorgefundenen sprachlichen Formeln, Wörter, Satzkonstruktionen und Metaphern der Alltagssprache bedient, wenn er Emotionen ausdrücken will. Dass Autor und Sprecher-Ich in fiktionalen Texten nicht immer ident sind, sei hier angemerkt. Daher kann man auch nicht folgern, dass die Überzeugungen, Einstellungen und Gefühle nicht notwendigerweise die des Autors spiegeln.

Die weit gefasste Ausdrucksthese nimmt eine Übereinstimmung von intendiertem Ausdruck und gewähltem Sprachmaterial an. Die Korrespondenz von Ausdruck und ihn bedingendem Gefühl, wird nicht vorausgesetzt. Ausdruckswille und Ausdrucksvermögen des Sprechers entscheiden über das Gelingen des sprachlichen Gefühlsausdrucks. Winko ist der Meinung, dass die weit gefasste Ausdrucksthese mehr erklären kann.⁸⁶

2. Wie werden Emotionen textuell gespeichert und kulturell tradiert?

Wie bereits oben erwähnt, kann man davon ausgehen, dass Emotionen in Kulturen gespeichert und tradiert werden. Das Zeichensystem, beziehungsweise die Kodierung von Emotionen einer Gesellschaft, bestimmt, wie Emotionen ihrer Mitglieder verwendet werden. Sprachliche, gestische und mimische Muster bedienen die Kodes und evozieren in einer Kultur Gefühle. „Diese Muster begrenzen das Spektrum der Möglichkeiten und legen den Spielraum dafür fest, welchen Gefühlsgehalt ein Sprecher überhaupt auf welche Weise äußern

⁸⁵ Winko, Text-Gefühle, 346.

⁸⁶ Winko, Text-Gefühle, 348.

kann.⁸⁷ Die Vertreter der starken Kodethese gehen von vollständig determinierten Codes aus, die der schwachen Kodethese, nehmen an, dass die Codes zumindest einen wichtigen Faktor neben anderen spielen.

3. Wie lassen sich Variation und Entwicklung von Emotionen in Texten erklären?

Die Schöpfungsthese will Abweichungen von der Alltagskommunikation erklären.

Die sprachschöpferische Variante geht davon aus, dass Literatur sich weniger stark als die Alltagskommunikation reglementieren lässt. Sie entwickelt vielfältigere Möglichkeiten Gefühle in Sprache zu fassen.⁸⁸ „So kann die Art und Weise, wie in einem literarischen Text Emotionen formuliert werden, ihrerseits kulturell prägend wirken.“⁸⁹ Die emotionsschöpferische Variante will erklären, dass das Spektrum vorgefasster Emotionen erweitert werden kann. Emotionen werden differenzierter wahrgenommen, den Grundemotionen werden „neue, kulturell geprägte Spielarten des Ausdrucks oder der Artikulation“⁹⁰ hinzugefügt.

Die kulturelle Prägung von Gefühlen erfolgt mit Hilfe verschiedener Typen des kulturellen Wissens, zu denen das Wissen über die psychophysische Beschaffenheit und Ausdrucksform von Emotionen sowie über die normierenden emotionalen Regeln gehört. Diese legen fest, in welchen Situationen ein Individuum welche Emotionen fühlen sollte und welche Form des Ausdrucks als angemessen gilt. Dieses Wissen bestimmt nicht nur den kommunizierten Ausdruck, sondern bereits die subjektive Wahrnehmung von Emotionen; es beeinflusst über mentale Schemata Wahrnehmung und Deutung der Wirklichkeit. Wissen und emotionale Regeln einer Kultur lassen sich in Analysen emotionaler Kodierungen erschließen: Semiotisch betrachtet stellen Emotionen einen eigenständigen Kode dar und sind zugleich selbst kodiert.⁹¹

In diesen Kodierungen wird das gemeinsame kulturelle Wissen repräsentiert, sie prägen das Wissen um Emotionen auslösende Situationen. Die Sprache ist ein Medium dieser Kodierung.⁹² Autoren bedienen sich dieser Emotionscodes, die Gestaltung, Verbalisierung oder Darstellung von Emotionen enthalten, also immer einen Moment des Kodierens. „Leser aktualisieren ihr kulturelles Wissen über Emotionen, um die entsprechenden Textpassagen zu

⁸⁷ Winko, Text-Gefühle, 349.

⁸⁸ Winko, Text-Gefühle, 349f.

⁸⁹ Winko, Text-Gefühle, 350.

⁹⁰ Ebd.

⁹¹ Winko, Text-Gefühle, 352.

Winko folgt hier: Harré, Social Constructionist Viewpoint, 2-14; Vester, Emotion, Gesellschaft und Kultur, 74ff.

⁹² Vgl. Winko, Text-Gefühle, 352.

verstehen.“⁹³ Die vielfältigen Kodes haben zufolge, dass es mehr Kodes als Emotionen gibt. Ihre emotionalen Bedeutungen sind nicht immer eindeutig zuzuordnen.

Unterschiedliche Strategien zielen auf die Bezugnahme auf Emotionen ab – Thematisierung und Präsentation spielen hier die Schlüsselrolle. Emotionen werden explizit thematisiert, aber implizit präsentiert.

Die Thematisierung von Emotionen ist abhängig von den Propositionen eines Textes, die sich auf Emotionen beziehen. Propositionen können sprachwissenschaftlich die Inhalte eines Satzes bezeichnen.⁹⁴ Inhaltliche und formale Informationen geben Auskunft über Emotionen einer Zeit. Inhaltliche Aussagen „über das Wesen oder die Eigenschaften und Funktionen von Emotionen im allgemeinen und von einzelnen Emotionen im besonderen“⁹⁵ spielen eine Rolle. Der angemessene oder unangemessene Ausdruck ist dabei genauso entscheidend wie „Aussagen über Situationen und Institutionen, an die sie gebunden werden.“⁹⁶ Formale Informationen werden durch die Begrifflichkeit und Bildlichkeit, die beim Sprechen über Emotionen herangezogen werden, durch die Sprachebene, auf der Emotionen geäußert werden, durch die Häufigkeit, mit der Emotionen thematisiert werden, übermittelt. Die Identifizierung thematisierter Emotionen ist nicht leicht. Werden Emotionsbezeichnungen, wie explizite Benennungen von Emotionen, verwendet, liegt es nahe, dass es im Text um Emotionen geht. Um die Bestimmungen und Funktionalisierungen von Emotionen genau zu erfassen, braucht es eine Durchsicht der Verwendungsweisen der Emotionsbegriffe durch eine Analyse der Argumentation und der Parallel- und Oppositionsbegriffe. Ein Problem ergibt sich aus der Fiktionalität der meisten literarischen Texte. Die Frage, wie weit man also diese Texte mimetisch lesen kann, taucht auf. Kann man davon ausgehen, dass ein Autor im Rahmen des fiktionalen Textes den Konventionen der Zeit folgt? Wenn dem so wäre, würde sich dies auf den Aussagegehalt des Textes auswirken. Die Analyse literarischer Texte ist also nicht ganz zuverlässig.⁹⁷

Das Potenzial der Präsentationsweisen von Emotionen ist groß. Winko verwendet den Präsentationsbegriff, will aber entscheidende Komponenten aus den Begriffen *Ausdruck* und *Inszenierung* damit abdecken.

Ausdruck wird als Bezeichnung für die Sprachfunktion verwendet, die den inneren Zustand des Sprechers vermittelt. Sprecher, Autoren oder Erzähler werden als Subjekte aufgefasst, die

⁹³ Winko, *Kodierte Gefühle*, 111.

⁹⁴ Vgl. Proposition, die, <http://www.duden.de/rechtschreibung/Proposition> [Stand: 08.04.2014.].

⁹⁵ Winko, *Kodierte Gefühle*, 112.

⁹⁶ Ebd.

⁹⁷ Winko, *Kodierte Gefühle*, 112f.

in den „Texten ihre emotionalen Einstellungen zu ihren Themen artikulieren.“⁹⁸ Der Ausdrucksbegriff ist aber zu eng gefasst, da nicht jede Emotion, die in einem Text gestaltet ist, auf einen inneren Zustand des Sprechers verweist und diesem zuzurechnen ist. Im Gegensatz zum Ausdrucksbegriff ist der Inszenierungsbegriff zu weit und konturlos. Inszenierung meint die „plurimediale Umsetzung eines literarischen Textsubstrates“⁹⁹ und weist somit auf „eine Distanz zwischen Akteur und Darzustellendem oder Auszudrückendem“¹⁰⁰ hin. Oft wird der Begriff in der sozialen Praxis verwendet und weist auf eine Handlungsweise hin, „die nicht ‘authentisch’ ist und einer täuschenden Absicht oder der Selbstdarstellung einer Person dient, oder eine Textstrategie, die kulturelle Schemata, z.B. gender-Konstrukte, literarisch umsetzt.“¹⁰¹ Vor allem die negative Konnotation der täuschenden Absicht lässt Winko von diesem Begriff Abstand nehmen.

Präsentation von Emotionen in Texten wird als sprachliche Gestaltung von Emotionen verstanden. Deren Vorkommnisse bilden nicht selbst Propositionen, können aber Bestandteil dieser sein. Die Gestaltung von Emotionen wird durch implizite sprachliche und strukturelle Mittel umgesetzt.

„Die textuellen Ausdrucksmöglichkeiten sind kulturell geprägt und schaffen Distanz zwischen dem Sprecher und seinem Gegenstand: Einem Sprecher steht ein Repertoire an sprachlichen und formalen Mitteln zur Verfügung, um Emotionen zu bezeichnen oder zu artikulieren, und zwar unabhängig davon, ob es sich um seine eigenen handelt oder um solche, die einer Instanz im fiktionalen Text zugeschrieben werden. [...] Um Emotionen in einem Text zu präsentieren, können im Prinzip alle sprachlichen und formalen Mittel eingesetzt werden, die zur Gestaltung von Texten zur Verfügung stehen.“¹⁰²

Würde man die Differenzierung zwischen Präsentation und Thematisierung von Emotionen jener zwischen Form und Inhalt gleichsetzen, entstünde folgendes Problem. Emotionen können in literarischen Texten auch über Handlungen präsentiert werden, ohne dass sie explizit benannt werden. Sowohl die Inhaltsebene als auch die sprachliche Ebene beteiligen sich somit an der Präsentation von Emotionen. Winko verdeutlicht dies mit einer graphischen Darstellung.¹⁰³

⁹⁸ Winko, *Kodierte Gefühle*, 115.

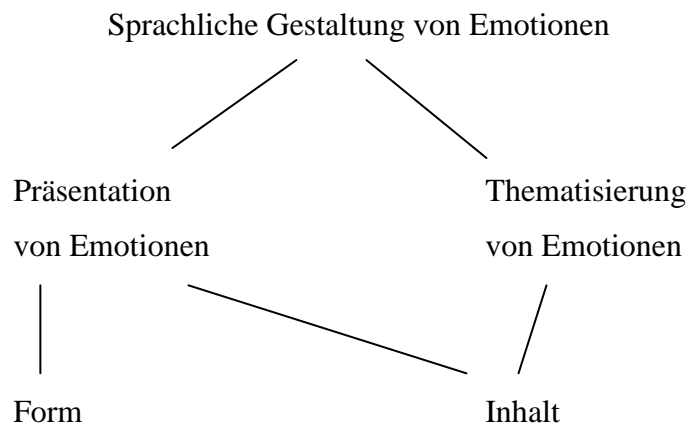
⁹⁹ Ebd.

¹⁰⁰ Ebd.

¹⁰¹ Winko, *Kodierte Gefühle*, 116.

¹⁰² Ebd.

¹⁰³ Winko, *Kodierte Gefühle*, 117.



Eine adäquate Textanalyse hat zu fragen mit „welchen Mitteln, in welchen Traditionen mit welchen Modifikationen und mit welchem Ziel“¹⁰⁴ Emotionen in Texten präsentiert werden. „Formale Texteigenschaften und –strukturen, die zum Repertoire sprachlicher Artikulationsmöglichkeiten von Emotionen in einer Kultur gehören“¹⁰⁵, spielen dabei eine wichtige Rolle. Da prinzipiell alle sprachlichen Mittel eines Textes Emotionen vermitteln können, ist abzuwägen, welches Textmerkmal als emotionsbezogen aufzufassen ist und welches nicht. Textinterne Strukturen und Beziehungen der Textelemente können darüber genauso Auskunft geben als auch Wissen aus der Sprach-, Literatur- bzw. Kulturgeschichte. Wahrscheinliche „Bedeutungen und Konnotationen von Wörtern, [...] kulturelle Muster und prototypische Bilder“¹⁰⁶ können Aufschluss geben. Eine notwendige Hierarchisierung der Argumente ist wichtig. Die textuelle Information ist ausschlaggebend, kontextuelle Informationen können korrigierend wirken, „Abweichungen sind aber zu dokumentieren und auf ihre Plausibilität hin zu befragen.“¹⁰⁷

4. Zusammenfassung und weiterführende Gedanken

Die Gestaltung, Verbalisierung oder Darstellung von Emotionen enthält immer ein Moment des Kodierens. Emotionskodes spielen somit eine große Rolle. Leser/innen und Autor/innen von Texten bedienen sich dieser Emotionskodes, greifen auf sie zurück, wenn es ums Dekodieren von Emotionen geht. So zeigt sich, dass textuelle Ausdrucksmöglichkeiten von Emotionen kulturell geprägt sind. Eine adäquate Textanalyse ermittelt mit welchen Mitteln, Traditionen, Modifikationen und Zielen Emotionen in Texten präsentiert werden.

¹⁰⁴ Winko, *Kodierte Gefühle*, 118.

¹⁰⁵ Ebd.

¹⁰⁶ Ebd.

¹⁰⁷ Ebd.

Die theoretische Einführung in Winkos Überlegungen kann vielfach auch für die Analyse von Psalmtexten hilfreich sein. Bevor aber zur Textanalyse übergegangen werden kann, braucht es einen Einblick in die Emotionswelt der Bibel. Das folgende Kapitel soll helfen, besonders die gesellschaftlichen und kulturellen Ansichten von Emotionen, in der die Texte der Hebräischen Bibel entstanden sind, zu reflektieren.

IV. Emotionen in der Hebräischen Bibel

1. Geschichtlicher Überblick über die bisherige Emotionsforschung

Trotz des eindeutigen Booms der Erforschung von Emotionen im deutschsprachigen Raum¹⁰⁸ blieb eine Beschäftigung mit jenen lange Zeit kein beliebtes Arbeitsfeld von AlttestamentlerInnen, so Paul Kruger. Trotz der offensichtlichen Fundstellen in der Hebräischen Bibel wurde eine Beschäftigung mit jenen weitgehend vermieden.¹⁰⁹ Kruger führt dieses Meiden darauf zurück, dass Gefühle der „irrationalen und unbeherrschten Seite des Menschen“¹¹⁰ zugeschrieben wurden. Wenn man davon ausgeht, dass lange Zeit ein dualistisches Denken vorherrschte, wo der gefühlsbeherrschenden Seite des Menschen der menschliche Geist als Sitz des Verstandes, der Rationalität und der Beherrschtheit gegenübergestellt wurde, wird klar, warum die Auseinandersetzung mit Gefühlen lange Zeit vermieden worden ist. Erst im 19. Jahrhundert hat sich F. Delitzsch mit seiner Arbeit „System der Biblischen Psychologie“¹¹¹ an das Thema herangewagt. Das Thema Gefühl wird nur indirekt angesprochen, im Titel wird das Wort nicht direkt genannt. Einen weiteren wichtigen Beitrag im 20. Jahrhundert hat E. Dhorme¹¹² geleistet, indem er auf die metaphorischen Bezüge von Körperteilen eingegangen ist. So dauerte es nicht lange, bis Gefühle im Alten Testament explizit in Arbeiten untersucht wurden, und zwar im Bereich der alttestamentlichen Anthropologie.¹¹³ Janowski etwa stellt die Kontexte, die für Menschen wesentlich sind, in das Zentrum seiner Überlegungen. Er geht davon aus, dass Menschen sich immer im individuellen, im sozialen und kulturellen Kontext bewegen. Dementsprechend kann man vom Begriff der Person über die Sphäre des Sozialen zur Wahrnehmung der Welt kommen. Ein Gang von innen nach außen.¹¹⁴

Glücklicherweise finden sich mittlerweile einige Beiträge, die sich mit Gefühlen und Emotionen in der Bibel beschäftigen; man kann von einem regelrechten Trend sprechen.¹¹⁵

¹⁰⁸ Aus Wagners Ausführungen wird klar, dass die Beschäftigung mit Emotionen in deutschsprachiger Literatur seit dem 18. Jh. stetig ansteigt. Seit dem ausgehenden 20. und beginnenden 21. Jh. erfahren Emotionen einen regelrechten Boom. In der globalen Gesellschaft spielen sie eine große Rolle und sind in vielen Lebensfeldern anzutreffen: Religion, Politik, Kultur, Wirtschaft, besonders in der Werbung und den Vermittlungsinstanzen jener Felder, genauer in den Medien.

Siehe dazu Wagner, Emotionen Literatur, 27-30.

¹⁰⁹ Vgl. Kruger, Gefühlsäußerungen, 243.

¹¹⁰ Kruger, Gefühlsäußerungen, 244.

¹¹¹ Siehe: Delitzsch, System.

¹¹² Siehe: Dhorme, Métaphorique.

¹¹³ Siehe: Wolff, Anthropologie; Schroer/Staubli, Körpersymbolik, Janowski, Anthropologie.

¹¹⁴ Vgl. Janowski, Anthropologie, 21.

¹¹⁵ Wagner führt einige Einzelstudien zu Emotionen an.

2. Allgemeine Beobachtungen: Emotionen in unterschiedlichen Kulturen

Will man Emotionen im Kontext der Hebräischen Bibel analysieren, muss man sich einiger Schwierigkeiten bewusst werden. Man kann heutige Emotionstheorien nicht eins zu eins in den biblischen Bereich umsetzen. Wie das vorherige Kapitel gezeigt hat, muss die Komplexität psycho-physischer Prozesse beachtet werden. Seit der Entstehung der Gattung homo sapiens wird die physiologische Seite des Menschen kaum verändert. Eine gewisse Universalität im Bereich der Emotionen kann daher angenommen werden. Da Emotionen aber nicht bloß physiologische Phänomene sind, sondern immer auch als soziale Konstrukte angenommen werden müssen, muss sich eine Beschäftigung mit Emotionen in der Hebräischen Bibel mit diesen kulturellen Faktoren auseinandersetzen.¹¹⁶

„Zu den kulturell relativen Faktoren gehört, wie eine Kultur über Emotionen „denkt“, welche Modelle sie zu ihrem Verständnis bereitstellt, welche Verhaltenskonsequenzen damit verbunden sind, wie der Zusammenhang von Emotion und Psyche, Emotion und Körper gedacht wird, wie und wo Emotion im Verhältnis von Innen und Außen des Menschen angesiedelt wird, ob und wie über Emotionen kommuniziert wird u.a.m.“¹¹⁷

Man muss also von Unterschieden im Verstehen von Emotionen ausgehen. Die Erforschung ‚historischer‘ Emotionen kann also nicht mit Mitteln geschehen, mit denen gegenwärtige Emotionen untersucht werden. Es braucht einen anderen Zugang. Da uns das kulturelle Umfeld der Hebräischen Bibel mittlerweile fremd geworden ist, müssen wir andere Wege finden, und zwar über verschriftlichte Zeugnisse. Das Material biblischer Emotionsforschung sind Texte, Bilder und andere Artefakte, die heute zugänglich sind.

An dieser Stelle möchte ich den Bogen zu Winkos Arbeit spannen. Winko hat eine ähnliche Situation, sie kann ebenfalls nicht von bestimmten Emotionsauffassungen im 19. Jahrhundert ausgehen. Empirische Methoden mit Probanden, wie Analyse von Gesprächen, sind nicht zugänglich. Auch sie hat schriftliche Zeugnisse zur Grundlage. Dass Winko in ihrer Analyse Gedichte auswählt und sich ihr Zugang für eine Auseinandersetzung mit Psalmen gut eignet, ist ein erfreulicher Nebeneffekt. Bevor aber Winkos Ansatz für eine Psalmenanalyse fruchtbar gemacht werden kann, möchte ich einen intensiveren Blick in die Welt der Hebräischen Bibel werfen. Zunächst sollen alttestamentliche Auffassungen von Emotionen beleuchtet werden. Wagner geht, ähnlich wie Winko, von den schriftlichen Zeugnissen aus und versucht eine Methode zu entwerfen, wie diese auf ihre Emotionen hin untersucht werden können. Er kommt dabei auf ähnliche Ergebnisse wie Winko. Im Anschluss sollen die Bezüge zwischen

Siehe Wagner, Emotionen Literatur, 32.

¹¹⁶ Vgl. Wagner, Emotionen Literatur, 34f.

¹¹⁷ Wagner, Emotionen Literatur, 35.

Winko und Wagner so herausgearbeitet werden, dass sie für die Analyse von Psalm 90 verwendet werden können.

3. Emotionen und Bibel – Wie geht das zusammen?

Das biblische Hebräisch kennt kein Äquivalent zum Wort Emotion. Wir finden in der hebräischen Bibel auch keine sonstigen Metabezeichnungen wie Gefühl, Gefühlsausdruck, Stimmung oder Affekt. Das schließt aber nicht aus, dass die Frauen und Männer der biblischen Welt nicht gefühlt hätten. Ihre „Emotionen werden konkret und auf Situationen bezogen geschildert [...]“.¹¹⁸

So zeigt die Zusammenstellung von Arnet eine reiche Bandbreite an Emotionen in der Hebräischen Bibel auf.¹¹⁹ In der untenstehenden Tabelle liste ich folgende zehn Begriffe auf, die er dem Bereich der Emotionen zugeordnet hat und die am häufigsten in der Hebräischen Bibel belegt sind.¹²⁰

Häufigkeit	Hebräische Begriffe	Deutsche Begriffe
117x	תוֹעֵבָה	(f.) Abscheu; Greuel
94x	שִׂמְחָה(שִׂמַח)	(f.) Freude; Jubel
70x	צָרָה(צָר)	(f.) Not; Bedrängnis; Angst
63x bzw. 44x	יִרְאָה(יִרָא) bzw. יִרְאָה(יִרָא)	in Furcht vor; furchtsam bzw. (f.) Furcht
56x	רְצוֹן(רָצָה)	Wohlgefallen; Belieben; Wille
49x	פָּחַד(פָּחַד)	Beben; Schrecken
43x	נִיחוּיָה(נִיח)	Beschwichtigung; Beschwichtigungsgeruch
43x	קִנְאָה(קִנָּא)	(f.) Eifer; Eifersucht
42x	בְּטָח(בְּטָח)	Vertrauen; Sicherheit

¹¹⁸ Janssen/Kessler, Emotionen, 107-112.

¹¹⁹ Vgl. Arnet, Wortschatz, 172ff.; 229ff.

¹²⁰ Vgl. Arnet, Wortschatz, 229ff.

41x	תַּרְוִיץ (חרה)	Glut; Zorn
-----	-----------------	------------

Es ist also durchaus nicht unüblich, in der Hebräischen Bibel von Freude, Not, Zorn oder Abscheu zu lesen. Wie schon oben dargelegt, werden Gefühle nicht als Metabezeichnungen verwendet, sondern konkret. Da wo Menschen Freude empfinden, wird sie als Freude bezeichnet. Allein die häufigsten zehn Begriffe zeigen eine extreme Bandbreite. Viele Gefühle zeigen feminine Formen. Alltägliche Gefühle/Emotionen, wie auch wir sie kennen, lassen sich finden: Freude, Jubel, Angst; Furcht; Wohlgefallen; Schrecken; Eifersucht; Vertrauen; Zorn.

Diese kurze Übersicht zeigt gut, dass Emotionen ihren Platz in der Hebräischen Bibel haben. Wie Emotionen in der Bibel verstanden werden, soll in diesem Kapitel erläutert werden.

Emotionen werden vorwiegend so präsentiert, dass sie sich auf andere Menschen richten. So lassen sich positive Gefühle wie Liebe, das sich als sexuelles Begehren, Erbarmen oder Mitleid äußern kann, aber auch Hass als negatives Gegengefühl, das sich als Ablehnung und Abwendung ausdrückt, finden. Furcht, Angst und Schrecken richten sich ebenso auf andere Personen, ebenso wie Jauchzen, Jubel, Freude, Trauer, Klagen, Weinen. Sie drücken nicht unbedingt individuelle Gefühlsregungen aus, sondern weisen auf konkrete Ereignisse und die Reaktionen darauf hin. Eine Einheit von Gefühl und dessen Ausdruck ist also gegeben.¹²¹

Spricht man aber vom Menschen in der Hebräischen Bibel ist sein Verhältnis zu Gott immer mitzubedenken. Alttestamentliche Anthropologie schließt also Theologie mit ein.¹²²

In der Annäherung zum Begriff Emotion akzentuiert Wagner die Möglichkeiten der Außenwahrnehmung von ebendiesen. Veränderte Körperreaktionen zeigen emotionale Reaktionen, diese können empirisch untersucht werden, können sich aber auch durch verbale und non-verbale Ausdrücke zeigen.¹²³

James weist hin: The „descriptions of emotion will necessarily be text-specific. In general, though, biblical writings conceptualize emotions of all kinds as uncontrollable forces expressed in and through the human body.“¹²⁴ So beschreibt James die Emotion Zorn als ein Verhaltensmuster der Erregung, die sich vor allem im Bereich des Kopfes, der Nasenflügel

¹²¹ Vgl. Janssen/Kessler, Emotionen, 107f.

¹²² Vgl. Wagner, Mensch, 1. Mensch und Gott.

¹²³ Vgl. Wagner, Emotionen im Alten Testament, 15ff.23f.

¹²⁴ James, Hebrew Bible, 825.

und des Gesichtes zeigt. Tiefes Verlangen bzw. Begehren hat seinen Platz aber in den inneren Bereichen des Körpers.¹²⁵

Wagner nimmt Gefühle und Emotionen als zwei Seiten der gleichen Medaille wahr, indem er Gefühle als das von innen Empfundene definiert und Emotionen als das von außen Beobachtbare bestimmt.¹²⁶ Gillmayr-Bucher widerspricht: „Die Differenzierung zwischen Gefühl als individuelle Empfindung und Emotion als die nach außen gerichtete und von außen wahrnehmbare Reaktion [...] wird dem komplexen Zusammenhang nicht gerecht, weil dabei der soziale Kontext vernachlässigt wird.“¹²⁷

An dieser Stelle möchte ich an die Definitionsversuche der letzten Kapitel erinnern.¹²⁸ Es zeigt sich, dass auch unter den Alttestamentler/Innen die Diskussion um eine einheitliche Definition von Emotion noch nicht abgeschlossen ist.

Um Emotionen im biblischen Hebräisch analysieren zu können, bietet sich eine genaue Analyse der sprachlichen Ausformungen ebenjener an. Ein Blick in einschlägige Literatur zeigt, dass der derzeitige Forschungsstand zu Sprache, Gefühle, Affekt und Emotion noch in den Kinderschuhen steckt.

Wagner schreibt 2009: „Die bisherigen Grammatiken zum Hebräischen weisen keine Kapitel und Abschnitte zur Beziehung von Emotion, Gefühl und Sprache auf. [...] Eben solches gilt für Lehrbücher. [...] Auch die Lexikaartikel und Literaturübersichten zum Hebräischen und zur Hebraistik können auf keine nennenswerten Diskussionsbereiche zur Beziehung von Emotion, Gefühl und Sprache im Hebräischen verweisen. [...] Schließlich weist die Suche in Bibliographien zum Hebräischen und zum A.T. ein negatives Ergebnis auf. Das Fazit dieser Sondierungen ist also eindeutig: es gibt keine systematischen Untersuchungen des Verhältnisses von Emotionalität und hebräischer Grammatik, es gibt keine Wortschatzuntersuchungen u.ä. zum Gefühlswortschatz des Hebräischen, keine zum Affekt.“¹²⁹

Umso erfreulicher ist der Trend, dass sich immer mehr Forschungen mit den von Wagner genannten Themenstellungen beschäftigen, wie die verwendete Literatur in diesem Kapitel zeigt.¹³⁰

Gillmayr-Bucher stellt folgende Beobachtungen an den Beginn ihres Beitrags:

„Die Gefühle umfassen dabei mehrere Komponenten:

- die Bewertung einer bestimmten Situation aus der Perspektive des Individuums, die entweder positiv oder negativ erscheint

¹²⁵ Vgl. James, Hebrew Bible, 825.

¹²⁶ Vgl. Wagner, Emotionen im Alten Testament, 15f.

¹²⁷ Gillmayr-Bucher, Emotion und Kommunikation, 280, Fußnote 6.

¹²⁸ Siehe Kapitel II. Emotionen und III. Emotionen aus der Sicht der Literaturwissenschaften.

¹²⁹ Wagner, Emotionen im Alten Testament, 25ff.

Wagner führt eine große Bandbreite an Beispiele an, die jenen negativen Befund verdeutlichen, dazu siehe Wagner, Emotionen im Alten Testament, 25ff, Fußnote 34, 35, 36, 37 und 38.

¹³⁰ So zum Beispiel auf die schon hingewiesene Wortschatzsammlung von Arnet.

- eine körperliche Reaktion, so z.B. Herzrasen, Erröten, Zittern
- eine Veränderung des Gesichtsausdrucks oder der Körperhaltung, z.B. Lachen, Stirnrunzeln
- eine Veränderung der Reaktionsbereitschaft, z.B. steigert Furcht die Bereitschaft zur Flucht oder zu Kampf

Emotionen ermöglichen damit eine bedürfnis- und situationsgerechte Auswahl von Verhaltensweisen.¹³¹ Wie aber manifestieren, also zeigen sich Emotionen? Die alttestamentlichen Texte zeigen hierfür Arten und Weisen. Gillmayr-Bucher stellt in ihrem Beitrag eine Systematisierung vor.¹³²

Physiologische Manifestation meint die körperlichen Reaktionen, die auf Emotionen hinweisen können. Zittern kann als körperlich sichtbarer Ausdruck von Angst und Schrecken gedeutet werden.

Emotionale Reaktionen können aber auch *nonvokal nonverbal* manifestiert sein. Sie können, z.B. über Mimik und Gestik vermittelt werden („das Gesicht fällt“ in Gen 4,5.6; Jer 3,12).

Vokale nonverbale Manifestation hingegen bezeichnet das Ausdrücken von Emotionen mit Hilfe von Affektlauten, z.B. das Stöhnen oder das Seufzen als Ausdruck von Leid.

Verbalisierungsbegleitende Manifestation kann eine Änderung im Sprechtempo oder der Stimmlage bedeuten. Diese sind nur dann ersichtlich, wenn sie im Text explizit erwähnt werden. „So verweist beispielsweise die Redewendung „die Stimme erheben“ auf eine Änderung der Stimmlage und damit meist auf eine emotionale Regung.“¹³³

Es können aber auch *syntaktische Mittel* auf Emotionen hinweisen.

Die *verbale Thematisierung* von Emotionen bildet die größte Gruppe. Zu ihnen gehören Lexeme, die selbst nicht Emotionen ausdrücken, diese aber verstärken oder modifizieren können. Auch die Wortwahl kann emotionale Einstellung zum Ausdruck bringen, ebenso wie begriffliche Erlebens- und Emotionsbenennungen.

Eine vertiefende Auseinandersetzung mit der verbalen Thematisierung von Emotionen findet sich weiter unten.¹³⁴

Um biblische Emotionen korrekt wahrzunehmen, braucht es das Sich-Einlassen auf die biblische Welt und deren Verständnis von Gefühlen.¹³⁵

¹³¹ Gillmayr-Bucher, Rauchende Nase, 21 [Hervorh. d. Verf.].

¹³² Im Folgenden vgl. Gillmayr-Bucher, Emotion und Kommunikation, 282ff.

¹³³ Gillmayr-Bucher, Emotion und Kommunikation, 283.

¹³⁴ Siehe Kapitel IV. 6. Analyse sprachlicher Konzeptualisierungen von Emotionen – Entwurf von Wagner

¹³⁵ Vgl. Gillmayr-Bucher, Rauchende Nase, 21.

4. Emotionen und Körper

In der alttestamentlichen Exegese werden Gefühle und Emotionen im Bereich der Anthropologie angesiedelt. Das entscheidendste Ergebnis ist, dass Emotionen stärker und körperlich anders situiert sind, als dies in unserer Kultur der Fall ist.

Die Vorstellungen von Gefühlen unterscheiden sich klar von heutigen Vorstellungen. Wagner macht dies deutlich, indem er die modernen Gefühlskonzeptionalisierungen von Hass, Eifersucht oder Zorn mit denen des Alten Testaments vergleicht.¹³⁶ Er kommt zu folgenden Ergebnissen: Europäisch-westliche Gefühlskonzeptionen gehen u.a. davon aus, dass Gefühle aus dem Inneren einer Person stammen. Behältermetaphern machen dies besonders deutlich. Die hebräische Vorstellung arbeitet weniger mit Behälterkonzepten. Gefühle entspringen nicht unbedingt aus einer Person, sondern stellen einen Bereich dar, in den der Mensch hineingerät. Der Mensch wird von der Sphäre bzw. Kraft der Gefühle und Emotionen erfasst. Mensch und Gefühl stehen einander als je eigene Größen gegenüber. Sie sind durch kausale Weise miteinander verknüpft.¹³⁷ Das heißt, „dass Gefühle und Emotionen sich zuweilen mit naturgesetzlicher Kraft und Kausalität einstellen, wenn entsprechende Umstände und Gründe vorliegen.“¹³⁸ Die Vorstellung, dass Emotionen im Körper eingeschlossen sind und kontrolliert werden können, entspricht nicht alttestamentlichen Auffassungen.¹³⁹

Wagner schließt deshalb: „Eine eigene alttestamentliche Menschenauffassung, die sich nicht des Interiorisierungskonzepts bedient, kann bei der Deutung der Emotionen und Gefühle auch nicht denselben Weg gehen, den diejenigen Kulturen gegangen sind, die Gefühle und Emotionen in den Raum des Körpers verlegt haben und eine Innen/Außen-Grenze aufgerichtet haben. Diesen eigenen hebräischen Weg gilt es weiter zu entdecken.“¹⁴⁰

Im Hebräischen findet sich also die Idee der Behältermetapher nicht bzw. kaum. Unterschiedliche Auffassungen über den Körper und den Körperteilen zugeteilten Funktionen zeigen sich zum Beispiel in der Verortung des Verstandes so:

Im alttestamentlichen Kontext stellt das Herz den Sitz des Verstandes dar, ihm werden intellektuelle, rationale Fähigkeiten zugeschrieben. Nicht der Kopf und das Gehirn werden also als Sitz des Verstandes angesehen, sondern das Herz.¹⁴¹ „Mangel an Herz bedeutet in Israel nicht Gefühlskälte, sondern Gedankenlosigkeit, Unvernunft oder schlicht

¹³⁶ Zu Hass siehe Wagner, Emotionen im Alten Testament, 62-72; zu Eifersucht siehe Wagner, Emotionen im Alten Testament, 75-100; zu Zorn siehe Wagner, Emotionen in Literatur, 39-64.

¹³⁷ Vgl. Wagner, Emotionen im Alten Testament, 73.

¹³⁸ Wagner, Emotionen im Alten Testament, 100.

¹³⁹ Vgl. Wagner, Emotionen in Literatur, 58.

¹⁴⁰ Wagner, Emotionen im Alten Testament, 73.

¹⁴¹ Vgl. Wagner, Emotionen im Alten Testament, 87f.

Dummheit.“¹⁴² Das Herz ist ebenso Ort geistiger Schätze und Geheimnisse, also der Erinnerungen und des Gedächtnisses, sowie Sitz des menschlichen Gewissens.¹⁴³

In Folge hat das Herz im alttestamentlichen Kontext auch nicht eine so „dominante Beziehung zu Gefühlen und Emotionen [...], wie im europäischen Raum.“¹⁴⁴

Interessant erscheint mir, dass im Herzen

„auch Freude und Fröhlichkeit sein [kann, Anm. SA] (Ex 4,14; 1 Sam 2,1), , ebenso wie Bekümmern (Gen 6,6 [...]), aber auch Stärke (Am 2,14), planender und ausführender Wille (Jes 63,4 [...]) sowie weiser (Spr 10,8) und einsichtiger Verstand (1 Kön 5,9). Am deutlichsten wird diese Bündelung von Emotionen, Wille und Verstand in der Vorstellung, dass die Tora Gottes [...] den Menschen ins Herz geschrieben wird, so dass sie in der Lage sind, sie von innen heraus zu tun (Jes 31,33 [...]).“¹⁴⁵

Janssen und Kessler betonen in ihrem Beitrag die bedeutende Rolle der inneren Organe (Herz, Eingeweide, Nieren, Galle, Leber) für den emotionalen Ausdruck.¹⁴⁶ Schroer/Staubli bezeichnen die Eingeweide als Seismographen des Gefühls. Im biblischen Denken werden einzelnen Organen unterschiedliche Gefühle zugeschrieben.¹⁴⁷ Janssen/Kessler sind der Meinung, dass eine eindeutige Zuordnung von bestimmten Emotionen zu bestimmten Körperteilen nicht möglich sei.¹⁴⁸ Eine Auswahl von Beispielen soll deutlich machen, wie das Zusammendenken von Organen und Gefühlen/Emotionen funktioniert.

Die Leber (כִּבְדַּ) kann aufgrund ihrer großen Ausmaße mit dem gebräuchlichen semitischen Verb כָּבַד, „schwer sein“ zusammenhängen.¹⁴⁹ Sie gilt als groß und stark durchblutet und ist somit ein besonders lebenswichtiges Organ. „Sie jauchzt, wenn ein Mensch von Glück und Vertrauen in die Zukunft erfüllt ist (Ps 16,9). Verzweiflung und Hoffnungslosigkeit hingegen bedeuten ihr klägliches Ende, sodass eine Klagefrau nach dem Untergang Jerusalems singt (Klgl 2,11): »In Tränen vergehn meine Augen/meine Eingeweide verkrampfen sich [...] / zu Boden geschüttet ist meine Leber / über den Sturz der Tochter meines Volkes.«“¹⁵⁰

Nieren gelten ebenso als emotionssensibel. Enttäuschung und Verbitterung gehen den Menschen an die Nieren, ebenso wie Glück und Zufriedenheit.¹⁵¹

¹⁴² Schroer/Staubli, Körpersymbolik, 49.

¹⁴³ Vgl. Schroer/Staubli, Körpersymbolik, 49ff.

¹⁴⁴ Wagner, Emotionen im Alten Testament, 88.

¹⁴⁵ Janssen/Kessler, Emotionen, 108.

¹⁴⁶ Vgl. Janssen/Kessler, Emotionen, 108.

¹⁴⁷ Vgl. Schroer/Staubli, Körpersymbolik, 75ff.

¹⁴⁸ Vgl. Janssen/Kessler, Emotionen, 108.

¹⁴⁹ So wird eine Ableitung vom hebräischen kbd (כָּבַד), kabad (כָּבֵד) entweder mit schwer, lastend, drückend oder mit Leber, Leberschau wiedergeben. Siehe KAHAL, S. 236f.

¹⁵⁰ Schroer/Staubli, Emotionswelten, 45.

Barmherzigkeit wird im westeuropäischen Kulturraum dem Herzen zugeordnet, nicht so im Hebräischen. Das Wort Barmherzigkeit (רַחֲמִים) leitet sich aus dem Wort für Mutterleib, Mutterschoß, Gebärmutter (רֶחֶם) ab, und wird sowohl für Frauen, also auch für Männer, die barmherzig sind, verwendet. Die Gebärmutter ist Sitz heftiger Gefühlsregungen. רַחֲמִים ist die Fähigkeit zu Mitgefühl, zur Einfühlung, zur Empathie. Interessant ist hier, dass Gottes Erbarmen mit demselben Wort wiedergegeben wird. Auch Gott kann Mitgefühl und Erbarmen haben. Gottes Gefühlsregungen werden mit Mütterlichkeit und Väterlichkeit verbunden, woher die bildhafte Rede von Gottes Erbarmen kommt, ist den IsraelitInnen nicht unbekannt. (Jes 49,15; Hos 11)¹⁵²

5. Gesellschaftliche Funktion von Emotionen – Soziale und kulturelle Prägung

Das folgende Kapitel will den engen Zusammenhang zwischen Kommunikation und Emotion in der Hebräischen Bibel verdeutlichen.

„Wenn Menschen kommunizieren, tauschen sie nicht nur Gedanken aus, sondern auch Gefühle. Ob wir es wollen oder nicht, wir werden von den Gefühlen und Stimmungen Anderer »angesteckt«. Wir nehmen aktiven Anteil an den Gefühlen Anderer, indem wir versuchen, ihre Sicht auf die emotionsauslösende Situation zu verstehen und bei der Bewältigung der Situation zu helfen. Wir suchen gemeinsam nach dem tieferen Sinn von Emotionen, indem wir Geschichten über sie erzählen, ihre moralische Berechtigung diskutieren und soziale Kompromisse aushandeln.“¹⁵³

Im Alten Testament wird der Mensch durchgehend als Beziehungswesen geschildert. Er konstituiert sich durch Kommunikation – wobei der Austausch von Informationen nicht an erster Stelle steht. Vielmehr wird ein Vermitteln von Werten, Bewertungen und Gefühlen angestrebt.¹⁵⁴ Gillmayr-Bucher betont, dass Emotionen an der Schnittstelle zwischen individuellem und sozialem Menschenbild stehen.¹⁵⁵

So erscheint es logisch, dass biblische Darstellungen von Emotionen individuelle und kollektive, aber auch innere und politisch-gesellschaftliche Ebenen bedienen.

„Sowohl emotionale Empfindungen, emotionaler Ausdruck als auch die Deutung von Emotionen werden wesentlich von sozialen Regeln [...] bestimmt. So gibt es Erwartungen dahingehend, wer in welcher Situation welches Gefühl (wie intensiv) zum Ausdruck bringen [...] und wie ein Interaktionspartner darauf reagieren [...] darf

¹⁵¹ Vgl. Schroer/Staubli, Emotionswelten, 45.

¹⁵² Vgl. Schroer/Staubli, Körpersymbolik, 79ff.

¹⁵³ Bartsch/Hübner, Emotionale Kommunikation, 6.

¹⁵⁴ Vgl. Fiehler, Kommunikation, 36.

¹⁵⁵ Vgl. Gillmayr-Bucher, Rauchende Nase, 21.

bzw. muss. Ebenso sozial bestimmt sind die Konventionen darüber, welche Verhaltensweise als Manifestation einer Emotion gilt [...].“¹⁵⁶

Man kann, zum Beispiel, von einer rechtlichen und politischen Funktion sprechen, wenn man in Dtn 21,15-17 von Erbrechtsregelungen zwischen zwei Frauen liest. Obwohl der Mann eine Frau geliebt und die andere gehasst hat, soll nicht eine von ihnen diskriminiert werden, sondern beide erbrechtlich gleich behandelt werden. Die Liebe zum Nächsten (vgl. Lev 19,18) und zum Fremden (vgl. Lev 19,34) ist jenes Gefühl gegenüber einem anderen Menschen, das einer toragemäßen Haltung folgt. Die Liebe zu Gott beansprucht alle Dimensionen menschlicher Existenz, „was durch die Beifügung: »Du sollst JHWH lieben mit deinem ganzen Herzen und deiner ganzen *næfæš* und mit deiner ganzen Kraft« (Dtn 6,5) unterstrichen wird.“¹⁵⁷ James betont: „human love for God is inseparable from obedience.“¹⁵⁸

Das Weinen, als starke emotionale Äußerung, wird individuell ausgelebt, hat aber auch eine soziale Konnotation. So erzählt die Bibel, dass Davids Leute als Ausdruck von Schmerz weinen, bis sie keine Kraft mehr dazu haben (Vgl. 1 Sam 30,4); anschließend schreiten sie aber zur rächenden Tat. Ein anderes Beispiel wäre David, der um seinen Sohn weint, solange dieser krank ist, nach dessen Tod aber damit aufhört. Es ist entschieden, David kann mit seinem Weinen die Gottheit nicht mehr beeinflussen. (Vgl. 2 Sam 12,15-23).¹⁵⁹ Dass das öffentliche und laute Weinen bei Todesfällen und kollektiven Katastrophen dazugehört, zeigt dessen gesellschaftliche Funktion. Ein Repertoire an Klageriten verdeutlicht dies: „Man streut sich Dreck auf den Kopf, zerreißt die Kleider, entblößt die Brüste, rauft sich die Haare, wirft sich zu Boden, fügt sich Hautreizungen zu, fastet und trägt des *saq*, das Trauergewand.“¹⁶⁰

Wenn man dieses Thema unter dem Genderaspekt betrachtet, fällt auf, dass bestimmte Gefühle einem sozialen Geschlecht zugeschrieben werden. Es wird nie beschrieben, dass Frauen erzürnen, zornig sind. Das heißt natürlich nicht, dass Frauen nicht wütend wären oder Grund dazu hätten, aber Zorn¹⁶¹ ist nun mal „Ausdruck von Macht, die sich zornig äußert, wenn die Gerechtigkeit verletzt wird. Sie wird deshalb Königen und besonders dem göttlichen König zugeschrieben und davon abgeleitet Männern (»Mann des Zorns« und »Herr des Grimms« in Spr 29,22)“¹⁶² zugesprochen. Der Ausdruck von Wut wird Frauen rigoros abgesprochen.

¹⁵⁶ Gillmayr-Bucher, Emotion und Kommunikation, 288f.

¹⁵⁷ Janssen/Kessler, Emotionen, 110 [Hervorh. d. Verf.].

¹⁵⁸ James, Hebrew Bible, 826.

¹⁵⁹ Janssen/Kessler, Emotionen, 110.

¹⁶⁰ Schroer/Staubli, Emotionswelten, 47 [Hervorh. d. Verf.].

¹⁶¹ Verortung von Zorn: siehe Kapitel IV. 3. Emotionen und Bibel – Wie geht das zusammen?

¹⁶² Janssen/Kessler, Emotionen, 111.

Kommt es zu einer Regelverletzung, also einer Abweichung von emotionalen Regeln, wird Protest geübt. So wird zum Beispiel in Ps 109,2-5 darüber geklagt, dass nicht an emotionalen Regeln festgehalten wurde.¹⁶³

„Solche Abweichungen werden als Täuschungsabsicht empfunden, die andere bewusst in die Irre leiten und dadurch gefährden (z.B. Ps 5,10; Spr 26,22-26; 29,5). [...] Konflikte lassen die Notwendigkeit sozialer Regeln für emotionale Reaktionen besonders deutlich erkennen. Nur innerhalb geltender Konventionen können Emotionen zu einer gelingenden Kommunikation beitragen.“¹⁶⁴

6. Analyse sprachlicher Konzeptualisierungen von Emotionen – Entwurf von Wagner

Emotionen, wie wir sie in der Hebräischen Bibel lesen bzw. wahrnehmen, zeichnen sich durch eine gewisse Kontinuität aus. Emotionen selbst haben sich, wie oben bereits erläutert, nicht verändert, jedoch deren gesellschaftliche Lenkung und Interpretation.¹⁶⁵ Ein Einlassen auf die biblische Welt und ihr Verständnis ist unumgänglich. Eine sprachanalytische Sicht auf die Emotionen der Hebräischen Bibel kann hierbei helfen.

„Gestures and ritual actions are forms of nonverbal communication that can be literary ciphers for emotions.“¹⁶⁶ Deshalb können Vorstellungen über Gefühle und Emotionen in der Kultur des Alten Testaments über die Analyse der sprachlichen Konzeptualisierungen gewonnen werden. So kann Sprache Ansatzpunkt für das Verstehen von Gefühlskonzeptionen von Kulturen sein.¹⁶⁷

Die Beziehung zwischen Emotionalität und Sprache kann Ergebnisse für den Zugang zum emotionalen Bereich einer Kultur bringen. Hierzu ergeben sich zwei Zugänge, einerseits durch die Beziehung von Sprachsystem und Emotionalität und andererseits durch die Metaphernstruktur der Gefühls- und Emotionalitätsausdrücke. Die beiden Zugänge nehmen den historischen Sprachzustand, also das biblische und außerbiblische Hebräisch, als Ausgangspunkt ihrer Forschung an. Das hermeneutische Bewusstsein für die historischen Texte und ihre kulturelle Geprägtheit sind entscheidend. Um die Texte des Alten Testaments adäquat zu verstehen bedarf es beider Zugänge.

¹⁶³ Vgl. Gillmayr-Bucher, Rauchende Nase, 25.

¹⁶⁴ Gillmayr-Bucher, Rauchende Nase, 25.

¹⁶⁵ Vgl. Schroer/Staubli, Emotionswelten, 49.

¹⁶⁶ James, Hebrew Bible, 825.

¹⁶⁷ Wagner, Emotionen im Alten Testament, 58ff.

1. Beziehung von Sprachsystem und Emotionalität – Sprachsystematische Codierungen emotionaler und affektiver Aspekte

Wagner bietet in seinem Beitrag sprachsystematische Codierungen emotionaler und affektiver Aspekte an. In einer Vorbemerkung betont er, dass es allein mit grammatischen Mittel nicht möglich ist, spezifische Emotionen wie Liebe, Trauer, Hass, etc. auszudrücken. Es bedarf lexikalischer Mittel.

Phonologische sprachsystematische Phänomene und emotional-affektive Bedeutungen

Phonologische sprachsystematische Phänomene¹⁶⁸ können in diesem Zusammenhang nicht erarbeitet werden. Zu Recht merkt Wagner an, dass „suprasegmentale Phänomene des Hebräischen [...] [mangels, Anm. SA] eines nativespeakers wenig Empirisches“¹⁶⁹ bringen würde.

Lexikalische Ausdrucksmittel und emotionale Bedeutung

Wagner bietet im Gegenzug folgende lexikalische Ausdrucksmittel, die Emotionen transportieren, an: Interjektionen; Phraseologismen und sekundäre Interjektionen; Wortbildungsmittel; Wortwahl; Gefühlsverben, Gefühlssubstantive u.ä., also Gefühlswörter. Er weist aber auch auf syntaktische Ausdrucksmittel, die emotionale Bedeutung vermitteln, hin.¹⁷⁰

Interjektionen verbinden die sprachliche und emotionale Welt, sie sind Lexeme, also Bestandteile des Wortschatzes. „Da sie syntaktisch gesehen satzwertig sind, betrachte ich [Wagner, Anm. SA] sie, sofern sie nicht alleine gebraucht werden, als selbstständige Bestandteile komplexer Äußerungen. Interjektionen haben dabei kaum propositionale (referentielle) Aussagekraft, sondern dienen hauptsächlich dem Ausdruck von Emotionen bzw. emotionalen Illokutionen.“¹⁷¹ Eine Interjektion wird als eine „syntaktisch oft isolierte, wortähnliche Lautäußerung, mit der Empfindungen oder Aufforderungen ausgedrückt oder Laute nachgeahmt werden; Ausrufewort, Empfindungswort (z. B. oh, pfui, pst, muh)“¹⁷² definiert. Eine Illokution ist ein „Sprechakt im Hinblick auf die kommunikative Funktion“¹⁷³.

¹⁶⁸ Wagner bietet hier u.a. folgendes Beispiel: KALT ist es hier. Er schreibt: „Kalt ist durch einen Exklamativakzent hervorgehoben; motiviert ist die Exklamation durch eine besondere Empfindung des Sprechers.“

Siehe Wagner, Emotionen im Alten Testament, 29.

¹⁶⁹ Wagner, Emotionen im Alten Testament, 29.

¹⁷⁰ Vgl. dazu Wagner, Emotionen im Alten Testament, 31ff.

¹⁷¹ Wagner, Emotionen im Alten Testament, 31.

¹⁷² Interjektion, die, <http://www.duden.de/rechtschreibung/Interjektion>, [Stand: 03.10.2014].

¹⁷³ Illokution, die, <http://www.duden.de/rechtschreibung/Illokution>, [Stand: 03.10.2014].

Indem Interjektionen verstärken, vereindeutigen, modifizieren, oder undeutliche oder mehrdeutige Illokutionen¹⁷⁴ in komplexen Äußerungen klarstellen, nehmen sie eine Indikatorfunktion¹⁷⁵ ein.¹⁷⁶ Interjektionen sind versprachlicht und können morphologisch, je nach Sprachgesetzen, verändert werden. Sie dienen aber dem emotionalen Ausdruck und nicht dem referentiellen. Man kann Interjektionen in ihrem emotionalen Ausdruck unterscheiden, zum Beispiel als Interjektion der Klage. Sie erreichen aber nicht eine solche referentielle Klarheit, sodass sie emotionale Zustände in Wort-/Satz-/Textbedeutung beschreiben. Interjektionen heben sich dadurch ab, dass sie unmittelbarer mit der emotionalen Ebene in Verbindung stehen. Referenzbezogene sprachliche Zeichen müssen einen Umweg gehen, sie vermitteln Emotionen über den Inhalt. Darüber hinaus werden Interjektionen verwendet, wenn sie bestimmte körperliche oder körperbedingte Zustände ausdrücken sollen. So werden etwa Schmerz, Kälte- und Wärmeempfinden durch diese ausgedrückt.¹⁷⁷

Bei manchen Aussagen, die *Phraseologismen* oder *sekundäre Interjektionen* verwenden, ist ihr affektiver Wert spürbar. Sie brauchen die beschriebenen Emotionen nicht explizit zu nennen.¹⁷⁸

Ein Phraseologismus ist ein Idiom¹⁷⁹, also eine „eigentümliche Sprache, Sprechweise einer regional oder sozial abgegrenzten Gruppe [oder eine, Anm. SA] eigentümliche Wortprägung, Wortverbindung oder syntaktische Fügung, deren Gesamtbedeutung sich nicht aus den Einzelbedeutungen der Wörter ableiten lässt (z. B. Angsthase = sehr ängstlicher Mensch)“¹⁸⁰

Unter den lexikalischen Ausdrucksmitteln sind auch noch *Wortbildungsmittel*, also Elemente in der Wortbildung bzw. einzelne Wörter, die eingebracht werden,¹⁸¹ und die *Wortwahl* zu erwähnen. Jede Sprache stellt ein großes Arsenal an Wörtern zur Verfügung, die mit

¹⁷⁴ Wagner bietet hier folgendes Beispiel: *Und er hob an mit seinem Spruch und sagte: „Weh! Wer wird am Leben bleiben, wenn Gott es macht?“* (Num 24,23). „aber die Interjektion mit ihrer Bedeutung *Weh!* im Sinne eines Angstrufs macht die die Illuktion der DROHUNG/BEÄNGSTIGUNG [...] unmißverständlich klar bzw. verstärkt sie, indem sie ein EXPRESSIVES Element einführt“. (Wagner, Emotionen im Alten Testament, 33 [Hervorh. d. Verf.].)

¹⁷⁵ Wagner bietet hier u.a. folgendes Beispiel: *Weh – Hirten, die das Kleinvieh zugrunde richten und zerstreuen auf meiner Weide – Spruch Jahwes.* (Jer 23,1) (siehe Wagner, Emotionen im Alten Testament, 32).

¹⁷⁶ Vgl. Wagner, Emotionen im Alten Testament, 32.

¹⁷⁷ Vgl. Wagner, Emotionen im Alten Testament, 33f.

Wagner bietet hier, die im Deutschen verwendeten Interjektionen wie *au*, *brr*, *puh* an.

¹⁷⁸ Wagner bietet hier folgende Beispiele: *Rutsch mir den Buckel runter!* bzw. *Danach sandte Jeftah Botschaft zum König der Ammoniter und ließ ihm sagen: „Was hast du mit mir zu schaffen, dass du zu mir kommst, um gegen mein Land zu kämpfen?“* (Ri 11,12) (siehe Wagner, Emotionen im Alten Testament, 35).

¹⁷⁹ Vgl. Phraseologismus, der, <http://www.duden.de/rechtschreibung/Phraseologismus>, [Stand: 03.10.2014].

¹⁸⁰ Idiom, das, <http://www.duden.de/rechtschreibung/Idiom#b2-Bedeutung-2>, [Stand: 03.10.2014].

¹⁸¹ Wagner bietet hier als Bsp. die Verwendung von Diminutiv-Endungen: Männchen, Herzchen, Liebchen etc.; bzw. Präfixbildungen: mist-, super-, etc. (siehe Wagner, Emotionen im Alten Testament, 35).

bestimmten Konnotationen ausgestattet sind. Diese Konnotationen können positiv oder negativ sein.¹⁸²

Neben Interjektionen, Phraseologismen, Wortbildungsmitteln und Wortwahl spielen *Gefühlswörter* eine Rolle, also *Gefühlsverben* und *Gefühlssubstantive*. Gefühlsverben dienen so dem Ausdrücken eines Gefühls, zeigen das Bestehen einer Emotion an. „Eine systematische Untersuchung des Gefühlswortschatzes einer Sprache ermöglicht Aussagen über Bestand und die Abgrenzung des Bedeutungsfeldes [...] Gefühle“¹⁸³. Laut Wagner gibt es eine solche systematische Untersuchung bisher nicht.¹⁸⁴

Syntaktische Ausdrucksmittel und emotionale Bedeutung

Neben den lexikalischen Ausdrucksmitteln können syntaktische Ausdrucksmittel emotionale Bedeutung anzeigen. Im Hebräischen findet man syntaktische Ausdrucksmittel, die mit Stilistik und Rhetorik zusammenhängen. Wenn man den Kontext hebräischer Textstellen heranzieht, wird die emotionale Erregung des Sprechers deutlich. (Vgl.: *Und der König hatte sein Gesicht verhüllt und der König schrie mit lauter Stimme: „Mein Sohn Abschalom! Abschalom, mein Sohn, mein Sohn!“* (2 Sam 19,5). Eine exakte Festlegung einer Emotion erschließt sich aber erst durch den Kontext der entsprechenden Stelle. In diesem Zusammenhang sind auch Wortwiederholungen zu nennen, die Emotionen ausdrücken können.¹⁸⁵

Ausblick: Gefühl, Emotion und Affekt in alttestamentlichen Texten

Wagner hält fest, dass eine Beschäftigung mit Gefühlen, Emotionen und Affekten in alttestamentlichen Texten wichtig ist. In der Forschung beziehungsweise der Exegese wurde bisher der Fokus auf einzelne Emotionen gelegt. Die Ergebnisse aus der Analyse der einzelnen Emotionen sind wesentlich, wenn man alttestamentliche Texte verstehen will. Die Psalmen, aber auch prophetische Texte sind ohne das Wissen und Verstehen von „Freude, Trauer, Klage, Zorn, Furcht“¹⁸⁶ etc. nicht zu verstehen. Er bedauert das Defizit einer „Gesamtkonzeption des „Emotionalen“ im A.T. [Alten Testament, Anm. SA] und A.O. [Alten

¹⁸² Vgl. Wagner, Emotionen im Alten Testament, 35ff.

Wagner führt hier die Bezeichnung Polizist – Bulle an. Aus dem hebräischen Bereich macht dies die Bezeichnung von Götzenbildern deutlich. Im Wort גִּלְגָּלִים klingen lautlich גָּל (Kot) und גִּלְגָּל (Exkrement) mit. So ist der Vorschlag Götzenbilder als „Scheißdinger“ zu übersetzen nicht weit hergeholt. So in: Uehlinger, Christoph, Bilderkult, 1567.

¹⁸³ Wagner, Emotionen im Alten Testament, 39.

¹⁸⁴ Arnet bietet in seinem Wortschatz der Hebräischen Bibel einen Einblick in ebenjenen Bereich.

Siehe dazu: Arnet, Wortschatz, darin z.B.: Verben der Gemütsbewegung (172-174); Emotionen (229-233).

¹⁸⁵ Vgl. hier das obige Beispiel von 2 Sam 19,5. Die Wiederholung mein Sohn, zeigt an, dass der Sprecher emotional erregt ist.

¹⁸⁶ Wagner, Emotionen im Alten Testament, 43f.

Orient, Anm. SA]“¹⁸⁷ und ist der Meinung, dass Untersuchungen, die zu den einzelnen Emotionen vorliegen, den Zusammenhang zwischen Gefühl, Affekt und Emotion kaum berücksichtigen.

2. Metaphernstruktur der Gefühls- und Emotionalitätsausdrücke

Sprachliche Wendungen, Bilder und Metaphern drücken so Gefühle aus, dass „auf die Gefühlskonzeptionen einer Sprache“¹⁸⁸ geschlossen werden kann.

Die „Analyse von Gefühlsausdrücken sowie bestimmter Teile des Wortschatzes [ist, Anm. SA] aufschlussreich, um die Modellvorstellungen, auch die der Gefühle, einer Sprachgemeinschaft zu erschließen. Die Grundannahme ist dabei, dass diesen Modellvorstellungen zu entnehmen ist, was über den entsprechenden Gegenstand implizit „gedacht“ wird. Aufgabe ist es daher, dieses implizit Gedachte explizit zu formulieren.“¹⁸⁹

Die Emotionalisierung durch Gebrauch von Sprachbildern, insbesondere von Metaphern, wird gerade in Psalmen deutlich. So folgen manche Exegeten dem von Lakoff/Johnson vorgestelltem Modell. Lakoff/Johnson haben den Zusammenhang zwischen bildhafter Sprache und Erfahrungsstrukturen untersucht. Sie gehen davon aus, dass Sprachbilder nicht bloß ein sprachliches Phänomen darstellen, sondern das menschliche Denken und Handeln umfassen.¹⁹⁰

Metaphorische Sprache stellt nicht nur die Bedürfnisse eines lyrischen Subjekts dar, sondern ruft auch Emotionen in den Hörer/innen wach.¹⁹¹

„Aus dem Zusammenspiel von Hervorhebung einer Wertvorstellung und emotionaler Beteiligung der HörerInnen intensiviert metaphorische Sprache die Verbindung von RezipientIn und Text und trägt so mit dazu bei, eine intime Beziehung zwischen LeserIn und Text aufzubauen.“¹⁹²

Metaphern gelingt es Leser/innen mit in den Text hineinzunehmen und fordern Reaktionen dieser. Zustimmung oder Ablehnung aufseiten des/der Lesers/in sind die Folge. Metaphorische Rede hat so das Potenzial Wertvorstellungen zu bekräftigen oder Argumente beziehungsweise Handlungsanweisungen zu verstärken.¹⁹³

Wagner betont, dass die Grundauffassung von Emotionalität im Hebräischen sehr verschieden zur Metaphorik im Deutschen ist.

¹⁸⁷ Wagner, Emotionen im Alten Testament, 44.

¹⁸⁸ Wagner, Emotionen im Alten Testament, 61.

¹⁸⁹ Wagner, Emotionen im Alten Testament, 61 [Hervorh. d. Verf.].

¹⁹⁰ Vgl. Lakoff/Johnson, Metaphors.

¹⁹¹ Vgl. Gillmayr-Bucher, Zunge, 200.

¹⁹² Gillmayr-Bucher, Zunge, 200.

Gillmayr-Bucher folgt hier: MacCormac, Cognitive Theory, 177.

¹⁹³ Vgl. Gillmayr-Bucher, Zunge, 200f.

Alttestamentliche Texte geben „keine expliziten bzw. reflexiven Aussagen über die Körperauffassung bzw. das Verhältnis von Körper und Gefühl. Die Körper- bzw. Menschauffassung scheint im A.T. [Alten Testament, Anm. SA] weniger geprägt zu sein durch einen Organismus-Gedanken; der Körper ist nicht ein System, das, samt den darin befindlichen Gefühlen, der Kontrolle unterworfen werden müsste. Der Mensch kann [...] unter verschiedenen Körperperspektiven betrachtet werden, wobei der Blickwinkel entscheidend ist“¹⁹⁴.

Wagner arbeitet mit den von Wolff genannten vier anthropologischen Grundbegriffen: בָּשָׂר bāšār – Fleisch, Körper, Verwandtschaft, Schwäche; לֵב / לֵבָב lev(av) – Herz, Gefühl, Wunsch, Vernunft, Willensentschluss; נֶפֶשׁ nēfēš – Kehle, Hals, Begehren, Seele, Leben, Person und רוּחַ ruach – Atem, Wind, Lebenskraft, Geist, Gemüt, Willenskraft.¹⁹⁵ So steht das Fleisch für den körperlich-vergänglichen Teil des Menschen, das Herz ist Sitz des Verstandes, also Aspekt der Rationalität. Die נֶפֶשׁ spiegelt den Aspekt des Lebens bzw. des Lebendigen wieder, רוּחַ hingegen meint die, von außen kommende Vitalität – sie ist gottgegeben. Diese Begriffe deuten den ganzen Menschen aus dem Blickwinkel bestimmter Aspekte. So drückt das Herz den Menschen im Aspekt seiner Denkfähigkeit aus. Ähnliche Beispiele finden sich bei den Begriffen Hand (Aspekt des Handelns), Fuß (Aspekt der Präsenz, Macht, Kraft), Auge (Aspekt des Sehens und Erkennens) und Ohr (Aspekt des Hörens und Begreifens).¹⁹⁶ Wagner folgt Wolff indem er diese Denkweise als synthetische Körperauffassung vorstellt: „Mit «Hand» ist nicht nur das Körperteil «Hand» gemeint, sondern auch das, was ich mit der Hand ausführen kann, etwa Kämpfen, Waffen führen, Macht ausüben.“¹⁹⁷ Er spricht dabei von Körperbegriffen als Stellvertreterbegriffe bzw. -ausdrücke der Personen.¹⁹⁸ So können ganz verschiedene Körperbegriffe den Menschen stellvertreten. Es ergibt sich aber keine eindeutige qualitative Hierarchie dieser Begriffe.¹⁹⁹ Der Mensch kann also unter verschiedenen Aspekten betrachtet werden. Diese werden aber nicht in ein System gebunden, sondern stehen „additiv-parataktisch nebeneinander, ohne ein „System“ Mensch“²⁰⁰ auszudrücken.

Die biblische Sprache unterscheidet nicht, ob Menschen oder Gott Emotionen fühlen, ausdrücken etc. Gerade in der Bildersprache ist es üblich Gott menschliche Züge

¹⁹⁴ Wagner, Emotionen im Alten Testament, 98.

¹⁹⁵ Ich halte die Begriffe, die Kiesow in ihren Ausführungen zu Wolffs anthropologischen Grundbegriffen anführt, an dieser Stelle für besonders geeignet. Siehe dazu Kiesow, Suche, 32. Kiesow bezieht sich hier auf Wolffs anthropologische Grundbegriffe in: Wolff, Anthropologie des Alten Testaments, 116ff.

¹⁹⁶ Vgl. Wagner, Mensch, 2. Was den Menschen ausmacht.

¹⁹⁷ Wagner, Bild Gottes, 86 [Hervorh. d. Verf.].

¹⁹⁸ Vgl. dazu Wagner, Stellvertreterausdrücke, 289-317.

¹⁹⁹ Vgl. Wagner, Emotionen im Alten Testament, 315f.

²⁰⁰ Wagner, Mensch, 2. Was den Menschen ausmacht [Hervorh. d. Verf.].

anzurechnen. „Biblische Glaubenserfahrung bezeugt [...], daß der Mensch von Gott nicht sprechen kann, ohne sich selbst dabei ins Spiel zu bringen, und daß vom Menschen nie so gesprochen werden kann, als ob es Gott nicht gäbe.“²⁰¹ Besonders in den Psalmen finden sich viele Metaphern, Vergleiche, die Emotionen ausdrücken und mit Gott in Verbindung stehen. Was aber hat es mit diesem Phänomen auf sich? Bereitet es einen biblisch-denkenden Menschen Schwierigkeiten sich Gott als zornig oder lachend vorzustellen? Eine Antwort soll der folgende Exkurs leisten.

Exkurs: Anthropomorphismus – Anthropathismus – Anthropathische Redeweise von Gott

Anthropomorphismus meint die „Übertragung menschlicher Eigenschaften auf Nichtmenschliches, besonders in der Vorstellung, die man sich von Gott macht“²⁰² – allgemeiner ausgedrückt: Anthropomorphismus meint die Übertragung menschlicher Eigenschaften auf nichtmenschliche Wesen. Anthropomorphe Redeweise gibt die Möglichkeit Gotteserfahrungen der Menschen zur Sprache zu bringen. „Sie dienen sämtlich dem Ausdruck der mit ihnen verbundenen Funktion und sind keine Versuche mimetischer Beschreibungen der Gestalt Gottes.“²⁰³ Gerade das Bilderverbot öffnet so Räume für anthropomorphe Redeweise. Die Einschränkung auf bildliche Darstellungen Gottes verzichten zu müssen, öffnet der sprachlichen Bildlichkeit Tür und Tor.²⁰⁴ So entwirft die Hebräische Bibel viele sprachliche Bilder von Gott. Es ist nicht unüblich Körpervorstellungen und Körperbilder, wie sie von Menschen üblich waren, auf Gott zu übertragen. In der Hebräischen Bibel bereitet es keine Schwierigkeiten sich Gott als einen Gott mit Emotionen vorzustellen – Wollen, Planen, Reden und emotionale Regungen sind ihm zu eigen.

„Alle Bestimmungen, die sich über den Menschen aussagen lassen und Gegenstand der alttestamentlichen Anthropologie sind, finden sich im „Bild“ Gottes wieder als Gegenstand der Theologie. Anthropomorphe Rede prägt das ganze Alte Testament. Durch das Bilderverbot ist die anthropomorphe Vorstellung von Gott im Alten Testament eingeschränkt auf den Bereich des sprachlich-mental Bildes [...]. In diesem Bereich entfaltet sich ein reichhaltiges Reden von Gottes Gefühlswelt (Anthropathismen), seinem Handeln (Anthropopragsmatismus) und Sprechen (Anthropolingualismus). Durch den Anthropomorphismus wird Gott nach dem Alten Testament als handlungs- und kommunikationsfähiger Partner des Menschen gezeichnet, der wie der Mensch auch eine emotionale Seite hat. Diese Konzeption

²⁰¹ Strolz, Gabe und Last, 152.

²⁰² Anthropomorphismus, der, <http://www.duden.de/rechtschreibung/Anthropomorphismus> [Stand: 23.05.2014]

²⁰³ Wagner, Bild Gottes, 86.

²⁰⁴ Dass es trotz dieses Bildverbotes eine Menge an Bilddarstellungen im Umfeld der Texte der Hebräischen Bibel gegeben hat, zeigen verschiedene Publikationen, so wie etwa: Schroer, Bilder; Schroer/Keel, Ikonographie.

macht Gott dem Menschen fassbar und bildet ein Gegengewicht zu einem allzu abstrakten Gottesbild.“²⁰⁵

Gott plant und denkt, hat einen Willen, hat Gefühle. Gott kann zornig sein, aber auch liebend wie eine Mutter zu ihrem Kind. Janssen/Kessler betonen, dass der Begriff Anthropomorphismus eine individualisierende Engführung darstellt, „weil sie Emotionen nur als Äußerungen eines individuellen Charakters auffasst und nicht als eine Form sozialer Mitteilung.“²⁰⁶ Sie plädieren daher für den Begriff Soziomorphismus, der im Blick auf Gott besser geeignet wäre. Sie gehen davon aus, dass Gottes Emotionen soziale Dimensionen umfassen. So ist Gottes Zürnen am Ideal des gerechten Königs angelehnt, „der nicht aus emotionaler Unbeherrschtheit [zürnt, Anm. SA], sondern weil die Forderung nach Gerechtigkeit verletzt wurde.“²⁰⁷ Gott geht es also um die Wiederherstellung von Gerechtigkeit, ein versöhnter Zustand ist Ziel seines Zornes.

Wagner verwendet in seinem Beitrag den differenzierten Begriff Anthropathismus. Mit Anthropathismus ist gemeint, dass dem Nichtmenschlichem Gefühle, Emotionen und Affekte zugeschrieben werden. Nichtmenschliche Dinge etc. werden so durch eigentlich menschliche Gefühle näher beschrieben. Der Begriff kann also analog zum oben genannten Anthropomorphismus gedacht werden, mit der Spezialisierung auf Gefühle, Affekte und Emotionen. Anthropathische Redeweisen sind im gesamten Alten Orient, wie zum Beispiel in der griechisch-römischen Antike, zu finden. So werden Atomen Gefühle wie Hass oder Liebe eigen oder Gott bzw. Götter werden durch menschliche Gefühlsregungen beschrieben.²⁰⁸

Wagner streicht heraus, dass lexikalisch explizite Anthropathismen häufig verwendet werden um göttliche Gefühle auszudrücken. Mit Hilfe von Gefühlsverben, -substantiven etc. werden die Gefühle Gottes ausgedrückt. Man liest, zum Beispiel, vom entbrannten Zorn Gottes (vgl. Ex 4,14), oder von einem Gott, den es reut (vgl. Gen 6,6), der eifernd ist (vgl. Ex 34,14), der sein Volk Israel lieb hat (vgl. 1 Kön 10,9). Lexikalische Mittel machen Aussagen von bzw. über Gott und werden analog zu Aussagen von bzw. über Menschen gebildet. Unterschiede sind sprachlich gesehen also nicht erkennbar.²⁰⁹

Wagner untersucht in seinem Beitrag Gottesreden auf ihre „emotional-affektiven Gehalte [und fragt, Anm. SA] ob es Unterschiede zur emotional-affektiven Erregtheit beim menschlichem Sprechen gibt oder ob bei der emotional-affektiven Codierung zwischen

²⁰⁵ Wagner, Mensch, 4. Anthropologie und Anthropomorphismus [Hervorh. d. Verf.].

²⁰⁶ Janssen/Kessler, Emotionen, 111.

²⁰⁷ Ebd.

²⁰⁸ Vgl. Wagner, Emotionen im Alten Testament, 101.

²⁰⁹ Vgl. Wagner, Emotionen im Alten Testament, 102f.

göttlichem und menschlichem Bereich nicht unterschieden wird.²¹⁰ Er kommt zum Schluss, dass in der emotional-affektiven Codierung zwischen menschlichem und göttlichem Bereich nicht unterschieden wird. Wagner weist hier auf seine Ergebnisse aus dem Bereich der Metaphernanalyse hin.²¹¹ In diesem Bereich kommt er zu einem ähnlichen Ergebnis. Grundlegende Unterschiede zwischen göttlicher und menschlicher Rede betreffend die Metaphernstruktur der Gefühls- und Emotionalitätsausdrücke werden in der Hebräischen Bibel nicht gemacht. Er schließt daraus, dass es sich hier um ein einheitliches Grundsystem handelt, das einer einheitlichen Emotions- und Gefühlskonzeption folgt.²¹²

So kann von den Emotionen und Gefühlen der Menschen, die in der Bibel geschildert werden auf jene von Gott geschlossen werden.

So liest man häufig von Gottes Zorn. In diesem Zusammenhang ist die Nase der entscheidende Bereich. Schroer/Staubli weisen auf den Schöpfungsbericht hin, der schildert wie Gott dem Menschen durch die Nase seinen Lebensatem einhaucht. Sie folgern, dass die Nase vitale Kräfte hinein-, aber auch herauslässt, also eine Ventilfunktion besitzt.²¹³ Das Schnauben lässt die Energie, die sich im Zorn angestaut hat, frei. Gottes Zorn ist sehr gefürchtet, die Tradition der Brandopfer, die Gottes Nase mit lieblichem Duft besänftigen sollen, hat sich daher entwickelt.

Gottes Zorn steht sein Mitgefühl und Erbarmen gegenüber.²¹⁴ Dieses wird in der Gebärmutter verortet, ist aber nicht logischerweise nur Frauen vorbehalten. Auch israelitische Männer, wie Josef (vgl. Gen 45,2) fühlen Mitleid. Und so auch JHWH.²¹⁵ „Zorn und Gerechtigkeitsinn drängen ihn, Israel zu strafen. Doch dann entbrennt *rachamim* in JHWHs Bauch, und so ergeht noch einmal Gnade vor Recht (Jes 49,11; Hos 11,1-9).“²¹⁶

Exkurs Ende

7. Emotionen und Psalmen

„Ohne Zweifel gehören die Psalmen zu denjenigen Texten im A.T. [Alten Testament, Anm. SA], in denen Emotionen am häufigsten thematisiert bzw. verbalisiert werden. Ein einfaches

²¹⁰ Wagner, Emotionen im Alten Testament, 103.

²¹¹ Siehe oben IV.6.2. Metaphernstruktur der Gefühls- und Emotionalitätsausdrücke.

²¹² Vgl. Wagner, Emotionen im Alten Testament, 110f.

²¹³ Vgl. Schroer/Staubli, Emotionswelten, 46.

²¹⁴ Siehe dazu Kapitel IV. 4. Emotionen und Körper.

²¹⁵ Vgl. Schroer/Staubli, Emotionswelten, 46f.

²¹⁶ Schroer/Staubli, Emotionswelten, 47 [Hervorh. d. Verf.].

Indiz stellt die Häufigkeit der Emotionsbegriffe dar: In keinem Buch des A.T. [Alten Testaments, Anm. SA] kommen so viele Emotionssubstantive vor wie im Psalter.²¹⁷

Psalmen sind Texte, die eine ungeheure Vielfalt an Emotionen ausdrücken können. In der Forschung bzw. Exegese hat man sich bisher vor allem mit einzelnen Emotionen beschäftigt. Ein Gesamtkonzept fehlt. Wie man dem vorherigen Kapitel entnehmen kann, hat Wagner versucht Emotionalität, wie sie in der Hebräischen Bibel auffindbar ist, zu systematisieren. Die Ergebnisse aus der Analyse der einzelnen Emotionen sind wesentlich, wenn man alttestamentliche Texte verstehen will. Die Psalmen, aber auch prophetische Texte sind ohne das Wissen und Verstehen von „Freude, Trauer, Klage, Zorn, Furcht“²¹⁸ etc. nicht zu verstehen. Poetic „genres lend themselves to the expression of emotions (often personally, and at length), and many of the most evocative passages in the HB [Hebrew Bible, Anm. SA] are found in poetry.“²¹⁹

Van Grol macht auf die defizitäre Lage hinsichtlich einer Analyse von Emotionen in den Psalmen aufmerksam: „Emotions play an important part in the Psalms, more than in other books of the Bible, but until now, the book has not been surveyed in order to make an emotional map. Such a map should show the emotions present in the book [...]“²²⁰

Bedauerlicherweise kann auch Van Grol keine vollständige (Land-) Karte von Emotionen in den Psalmen aufweisen. Er untersucht aber Emotionen eines Einzelnen anhand eines Klagepsalms (Ps 6) und die Emotionen Gottes anhand der Psalmen 107-150. Van Grol unterscheidet drei Kategorien um Emotionen auszudrücken.

- 1.) Zum einen drückt ein Verb oder Nomen Emotionen direkt aus, oder es hat eine emotionale Komponente.
- 2.) Zur zweiten Kategorie zählt er Emotionen, die in der 3. Person-Perspektive, also der Beobachterperspektive dargestellt werden.
- 3.) Am häufigsten werden aber Emotionen in der 1. Person-Perspektive, also der Teilnehmerperspektive, und der 2. Person-Perspektive geschildert.²²¹

Wie Emotionen grammatisch ausgedrückt werden, ist im vorhergehenden Kapitel nachzulesen. Auch Van Grol verweist an dieser Stellen auf Wagners Ausführungen.²²² Gerade die Texte der Psalmen gehören vorwiegend zur dritten Kategorie, lassen sich doch individuelle Klage, Volksklage, Zuversicht, Dank und Hymnen ideal mit ihr ausdrücken.

²¹⁷ Wagner, Gottes Konturen, 278.

²¹⁸ Wagner, Emotionen im Alten Testament, 43f.

²¹⁹ James, Hebrew Bible, 826.

²²⁰ Vgl. Van Grol, Emotions in the Psalms, 69.

²²¹ Vgl. Van Grol, Emotions in the Psalms, 69f.

²²² Siehe: Van Grol, Emotions in the Psalms, 70, Fußnote 3.

Literarische Texte sind durch dynamische Entwicklungen charakterisiert, so Van Grol.²²³ Idealerweise wird der/die LeserIn bewegt, verschiedene Emotionen mitzufühlen. Am eindrücklichsten ist dieser Effekt bei Klagen: „The most striking genre in this respect is the individuell and communal lament. Its intended purpose is a movement from sadness to joy.“²²⁴ Genau Gegensätzliches spielt sich in Dankliedern ab. Traurigkeit wird hier von Freude abgelöst. Van Grol merkt an: “Less striking is the psalm of confidence, understood as a genre in which someone tries to inspire another to have confidence. Its emotional transformation goes from fear to trust. The last genre is the hymn, in which someone tries to evoke joy, generally without stating the emotional starting point.”²²⁵

Interessant scheint, dass Psalmen uns LeserInnen nicht unbedingt informieren, sondern involvieren wollen. LeserInnen sollen mitgenommen werden in den Prozess, sie sollen mitfühlen. Dabei ist immer auf den Kontext zu achten, in dem Psalmen geschrieben wurden. Ein West-Europäer im 21. Jahrhundert ist sicher nicht der beabsichtigte Adressat der Texte, vielmehr richten sie sich ursprünglich eher an IsraelitInnen, die die Psalmen lasen, hörten oder beteten. So lässt sich auch folgender Einwand erklären: Der plötzliche Wandel von Verzweiflung zu Vertrauen kann nicht simultan während des Hörens bzw. Lesens des Textes geschehen, dies geschieht zu abrupt.²²⁶ Vielmehr lässt sich eine Einordnung in ein Ritual denken, wie zum Beispiel im Kontext eines Trauerrituals. Dieses zeichnet einige rituelle Handlungen aus, dazu gehören das Fasten, sexuelle Enthaltensamkeit, Wehklage, das Bestreuen des Hauptes mit Asche oder Staub, das Tragen von Sackleinen oder zerrissenen Kleidern. Beendet wird das Trauerritual durch Essen und Trinken, sexuelle Beziehungen, Preisen Gottes, Salben mit Öl, und Anziehen von festlichen Gewändern.²²⁷

Van Grol zeigt, wie Psalmen ihre RezipientInnen mitnehmen und begleiten. Smith Anmerkungen seien an dieser Stelle skizziert. Er weist darauf hin, dass in der psychologischen Forschung auf zwei Punkte hingewiesen wird, die für das Verständnis israelitischer Gebete wichtig sind. Emotionen spielen in dem Sinn eine Rolle in der Kommunikation, als sie eine *kommunikative Funktion* und eine *interne Erhaltungsfunktion* inne haben.²²⁸ Entgegen der geläufigen Auffassung fühlen Menschen nicht zuerst ihre

²²³ Vgl. Van Grol, *Emotions in the Psalms*, 70.

²²⁴ Van Grol, *Emotions in the Psalms*, 71.

²²⁵ Ebd.

²²⁶ Vgl. Van Grol, *Emotions in the Psalms*, 80f.

²²⁷ Vgl. Van Grol, *Emotions in the Psalms*, 81. Van Grol folgt hier: Anderson, *Time*, 49.

²²⁸ Vgl. Smith, Herz, 179f.

Emotionen und kommunizieren diese im Anschluss, sondern kommunizieren diese während oder bevor sie sich dieser bewusst werden.²²⁹

Wenn man nun davon ausgeht, dass Emotionen helfen können sich auf veränderte Situationen einzustellen und entsprechend zu reagieren, kann man festhalten:

„Diese Kommunikation von Gefühlen ist eine religiöse und ritualisierte Reaktion auf Erlebnisse von Unglück und Erlösung. Die zweite wichtige Rolle von Emotionen ist ihre interne Erhaltungsfunktion. [...] Kurz gesagt, Emotionen sind nicht Teil einer inneren Welt des Gefühls, die getrennt ist von der äußeren Kommunikation mit Anderen. Stattdessen spielen Gefühle eine größere Rolle in der Kommunikation mit Anderen und der Vorbereitung des Selbst auf eine Handlung.

Wendet man dies auf Kulthandlungen im alten Israel an, so vermitteln die im Gebet geäußerten Gefühle den Schmerz und die Freude des Sprechers an die Gemeinschaft und Gott. Die in den Psalmen ausgedrückten Gefühle sollen die Beter anleiten, die angemessenen Schritte zu unternehmen. Letztendlich ermöglicht das Gebet den Menschen, die es ausführen, sich über Emotionen, die sie fühlen und ausdrücken, hinauszubegeben.“²³⁰

Zusammenfassung

Dieses Kapitel hat gezeigt, dass sich die Emotionsauffassungen, wie sie heute gelten, von jenen in der Hebräischen Bibel und deren Umfeld unterscheiden. Die Funktion von Emotionen in Zusammenhang mit unterschiedlichen Körperteilen, aber auch ihre gesellschaftlichen Funktionen wurden herausgearbeitet. Der Exkurs verdeutlicht, dass zwischen der Gefühlswelt der Menschen und der von Gott nicht unterschieden wird. Gott wird absichtlich mit genau jenen Emotionskodes beschrieben, wie sie auch für die Menschen der Hebräischen Bibel gelten. Der Einblick in die Emotionen der Psalmen ist ein weiterer Schritt Richtung Psalmenanalyse.

Im nächsten Kapitel sollen die Methoden, die für eine Analyse von Psalm 90 entscheidend sind, vorgestellt werden. Dabei wird ein Modell zur Textanalyse von Winko herangezogen. Das Modell zur Analyse von Emotionen, wie es Wagner für die Hebräische Bibel erarbeitet hat, ist bereits in diesem Kapitel erörtert worden. Es soll noch einmal herangezogen werden und in Zusammenschau mit Winkos Analysemodell gebracht werden. Da beide Wissenschaftler davon ausgehen, dass Emotionen auch über Bildersprache kommuniziert werden, hilft hier ein Einblick in die Theorie von sprachlichen Bilder. Gerüstet mit diesen Analysewerkzeugen, kann schließlich die Emotionsanalyse von Psalm 90 folgen.

²²⁹ Vgl. Plutchik, Biology, 30.

²³⁰ Smith, Herz, 180f.

V. Analysewerkzeug

1. Skizze eines emotionsbezogenen Analyseverfahrens für lyrische Texte²³¹ nach Winko

Literatur kann Emotionen sprachlich vermitteln. Winko stellt ihrer Analyse literarischer Texte eine Definition voran: Sprachlicher Emotionsausdruck ist konventionalisiert, Literatur partizipiert an diesen Konventionen, „zugleich aber hat sie die Möglichkeit [...] sie zu modifizieren, zu erweitern, zu differenzieren und zu erneuern“²³² – durch gattungsspezifische Möglichkeiten.

1. Textbeschreibung, Textanalyse

Basis einer Emotionsanalyse stellt eine genaue Textbetrachtung dar. Winko stellt in ihrem Ansatz fünf Leitfragen vor:

„(1) Wie werden Emotionen auf der Ebene der fiktiven Welt vermittelt? (2) Mit welchen sprachlichen Mitteln können sich Emotionen an der Textoberfläche manifestieren? (3) Welchen textinternen Instanzen werden die Emotionen zugeordnet? Hier geht es um die narrative Präsentation von Emotionen in bezug auf die Sprech- und Wahrnehmungsinstanz. Die vierte Frage erfaßt strukturelle Informationen der Gedichte. (4) Welche Strategien gibt es, um Emotionen textintern zu hierarchisieren? Schließlich ist zu fragen: (5) Zu welchen Zwecken können Emotionen in Gedichten gestaltet werden? Hier ist vor allem die Beziehung zwischen Text und implizitem Leser zu untersuchen.“²³³

Emotionen in der fiktiven Welt

Emotionen spielen eine Rolle, wenn sie die Handlungen von Figuren motivieren, verursachen oder verhindern. Sie können aber auch die Schilderung einer Situation durch ein lyrisches Ich motivieren, prägen oder begleiten. Ein weiterer Bestandteil fiktiver Welt ist die Personifizierung von Emotionen, die als Figuren agieren. Prototypische Situationen bzw. Handlungen lösen in einer bestimmten Kultur Emotionen aus, sind also emotional kodiert. Beispiele wären die Selbst-Opferung, das Verlassen einer Person bzw. eines Ortes, etc. Nicht nur die Beispiele lassen eine große Vielfalt zu, auch der Situationsbegriff ist weit zu fassen – „Ereignisse, Beziehungen und Räume, manchmal sogar Gegenstände [...], die kulturell und als Bestandteile der fiktiven Welt emotional kodiert sind und auf eine prototypische Situation

²³¹ Der folgende Abschnitt gibt zusammenfassende Einblicke in: Winko, *Kodierte Gefühle*, 129-150.

²³² Winko, *Kodierte Gefühle*, 129.

²³³ Winko, *Kodierte Gefühle*, 130.

verweisen²³⁴ sind hier zu nennen. Beispiele dafür wären Ereignisse wie Geburt und Tod, aber auch Naturereignisse; Beziehungen, die sowohl Freund- als auch Feindschaft beinhalten; Räume, mit denen Emotionen verbunden sind, wie zum Beispiel bestimmte Kulturräume; Gegenstände, die auf emotionale Situationen hinweisen, wie zum Beispiel ein Ring, ein Sarg, ein Wanderstab, ein Trinkgefäß etc.²³⁵

Oberflächenpräsenz

Emotionen werden explizit und implizit eingesetzt.

Explizite Emotionen

Um explizite Emotionen handelt es sich, wenn Emotionen lexikalisch benannt werden.

„Eingesetzt werden Emotionsausdrücke in substantivischer, adjektivischer, adverbialer oder auch Verbform[en, S.A.] wie ‘Freude’, ‘ängstlich’, ‘sehnsuchtsvoll’, ‘fürchtet sich’ etc. Emotionswörter, die eine individuelle möglicherweise komplex nuancierte Erfahrung wie Freude, Glück, Neid mit einem Begriff benennen, zählen dazu, aber ebenso Floskeln, die in bestimmten emotional gekennzeichneten Situationen als angebracht gelten, etwa die Formeln, mit denen Angehörigen eines Gestorbenen ein ‘herzliches Beileid’ vermittelt wird.“²³⁶

Implizite Emotionen

In lyrischen Texten finden sich aber häufiger implizite bzw. konnotierte Emotionen. Diverse sprachliche Mittel auf verschiedenen Textebenen werden eingesetzt, um auf sie zu verweisen, ihre Benennung allein reicht nicht aus. Meist sind mehrere Informationen zusammenzufassen um die Emotionen benennen zu können.

Phonetische und lautliche Präsentation; Rhythmische Präsentation; Grammatisch-syntaktische Präsentation; Lexikalische Präsentation; Bildliche Präsentation; Rhetorische Präsentation

Die phonetische und lautliche Präsentation kann dazu beitragen, dass Emotionen in ihrer Präsentation unterstützt werden.

Rhythmisch-metrische Mittel sind an der sprachlichen Gestaltung von Emotionen beteiligt, indem sie „eine innere Beteiligung des Redenden an seinem Gegenstand signalisieren, die zugrundeliegende Emotion aber nicht spezifizieren können.“²³⁷ Sprechpausen können zusammen mit anderen Textmerkmalen spezifische Emotionen belegen, zum Beispiel die steigende Sehnsucht und/oder Trauer des Sprechers in einem Gedicht. Zur Präsentation von

²³⁴ Winko, *Kodierte Gefühle*, 131.

²³⁵ Vgl. Winko, *Kodierte Gefühle*, 131f.

²³⁶ Winko, *Kodierte Gefühle*, 132 [Hervorh. d. Verf.].

²³⁷ Winko, *Kodierte Gefühle*, 133.

Emotionen kann einerseits das Metrum in Kombination mit syntaktischen Mitteln und andererseits der Rhythmus eingesetzt werden.

Grammatisch-syntaktische Mittel wie Ausrufe zeigen die emotionale Beziehung des Sprechers zum thematisierten Sachverhalt, zum Gesagten, an.

Ein sehr häufiges Mittel Emotionen zu konnotieren ist die lexikalische Präsentation. Neutrale Wörter, die lexikalisch betrachtet nicht emotional konnotiert sind, werden durch Kontextinformationen emotional konnotiert.

Die bildliche Präsentation umfasst sprachliche „Bilder wie Vergleiche, Metaphern, Metonymien und Allegorien [...]. Die zahlreichen metaphorischen Wendungen, mit denen Emotionen alltagssprachlich bezeichnet werden können, [...] ebenso [...] wie Bilder, deren emotionale Konnotation erst durch den Textzusammenhang entstehen“²³⁸ sind hier zu nennen. Rhetorische Mittel „wie Inversion, Parallelismus und Chiasmus, sowie die meisten der zahlreichen Wiederholungs- und der amplifizierenden oder verkürzenden Quantitätsfiguren“²³⁹ signalisieren eine emotionale Beteiligung des Sprechers, können diese aber nicht spezifizieren.

Eine Analyse der Thematisierung von Emotionen in einem lyrischen Text zieht nach sich, dass auf die expliziten Benennungen und die Bilder der impliziten Emotionsvermittlung geachtet wird. „Für die Rekonstruktion der lyrischen Präsentation von Emotionen dagegen sind alle Formen zumindest potentiell von Bedeutung.“²⁴⁰

Narrative Präsentation: Textinterne Zuordnung von Emotionen

Emotionen im Text können einer Figur zugeschrieben werden, aber auch eng mit Bildern verbunden sein und subjektfrei, allgemeingültig dargestellt werden, also ohne einer Zuschreibung zu einer Figur im Text. Interessant ist, welcher Instanz Emotionen zugeschrieben werden. Aussagen eines Sprechers in lyrischen Texten sind nicht zwingend Aussagen über den Sprecher selbst, nicht jedes Gedicht ist also autodiegetisch.

Modus: Distanz und Fokalisierung

Modus und Stimme des Sprechers sind zu beachten. Lyrische Texte können sowohl in einem distanzierten narrativen Modus als auch in einem „‘dramatischen Modus’ ohne Distanz geschrieben sein, je nachdem, ob ein Geschehen eher erzählt oder eher gezeigt, d.h. die Illusion mimetischer Nachbildung erzeugt wird.“²⁴¹ Unmittelbarkeit und Präsenz kann durch interne Fokalisation, zitierte Figurenrede oder dem Zurücktreten des Sprechers bewirkt

²³⁸ Winko, *Kodierte Gefühle*, 135f.

²³⁹ Winko, *Kodierte Gefühle*, 136.

²⁴⁰ Winko, *Kodierte Gefühle*, 136.

²⁴¹ Winko, *Kodierte Gefühl*, 138 [Hervorh. d. Verf.].

werden. So wird eine Wahrnehmungssituation simuliert und auf ordnende Eingriffe in das Bildmaterial scheinbar verzichtet. Mittelbarkeit und Distanz wird wiederum durch verschiedene Techniken wie Raffung in der Zeitgestaltung, externe Fokalisation oder indirekter Wiedergabe wörtlicher Rede erzeugt. Lyrischen Texten liegt meist der dramatische Modus zugrunde.

Stimme: Heterodiegetisch, homodiegetisch, autodiegetisch

„Die Stellung des Sprechers zum Dargestellten, seine Position innerhalb der fiktionalen Welt“²⁴² ist wichtig, da sie die Beteiligung am Gesagten anzeigt. Dabei ist entscheidend, ob der Sprecher Teil der erzählten Welt ist, also auf der fiktionalen Ebene erscheint, oder nicht. Im ersten Fall können die thematisierten Emotionen seine eigenen oder die der Figuren sein (homodiegetisch), im zweiten Fall ist der Sprecher nicht Teil der fiktionalen Welt und daher „die thematisierten Emotionen stets solche der Figuren oder subjektneutrale“²⁴³ (heterodiegetisch). Eine weitere Variante stellt den Autor als zentralen Bezugspunkt seiner Aussagen dar, die Emotionen sind seine eigenen, mit denen er sich verhaltend zu anderen Figuren zeigen kann (autodiegetisch).

Ziele der Emotionsgestaltung: Verstehen; Nachvollzug; Übernahme

Der Einsatz von Emotionen in Texten kann auf ein Verstehen, Nachvollziehen oder auf eine Übernahme derselben abzielen. Um Emotionen in einem Text verstehen zu können braucht es gewisse Voraussetzungen bei den Lesenden. Der/die LeserIn muss verschiedene emotionale Muster aus der persönlichen Erfahrung gebildet und diese soweit typisiert haben, dass AutorInnen diese Emotionen evozieren können. AutorenInnen und LeserInnen haben also ein gemeinsames Wissen über das Kodieren und Dekodieren von Emotionen, sie wissen „wie Emotionen verlaufen, in welchen Situationen sie entstehen, und wie sie angemessen auszudrücken sind“²⁴⁴. Es kann aber auch zu einem Missverständnis kommen und LeserInnen kodieren die Emotionsstruktur eines Textes nicht so, wie der/die AutorIn dies impliziert hat. Die Identifikation von Emotionen kann entscheidend für das richtige Verständnis eines Textes sein. Manche Texte sind ohne diese Identifikation nicht verstehbar, wie dies bei thematisierten Emotionen häufiger der Fall ist.

Manche Texte intendieren nicht nur das Identifizieren und Verstehen von Emotionen sondern wollen auch nachvollzogen werden.

„Signalisiert wird dieses Ziel narrativ, einerseits mittels Modus – vor allem durch fehlende Distanz und interne Fokalisierung – und Stimme – vor allem durch homo-

²⁴² Winko, *Kodierte Gefühle*, 139.

²⁴³ Ebd.

²⁴⁴ Winko, *Kodierte Gefühle*, 141.

und autodiegetisches Sprechen -, andererseits mit textinternen Informationen über extradiegetische Sprechsituation, dem Verhältnis zwischen Sprecher und Adressat. [...] Informationen über den Sprecher lassen sich anhand von Merkmalen erhalten, die er sich selbst oder ein anderer ihm zuschreibt, über die Art und Weise, wie er spricht und seinen Adressaten anredet. Durch diese Informationen kann er 'persönliche' Qualitäten gewinnen. Ist zudem die Distanz zwischen Sprecher und Erzähltem oder Dargestelltem gering, wirken auch die dargestellten Emotionen unmittelbarer, so daß der Leser sie nachvollziehen kann. Der Nachvollzug von Emotionen ist aber, anders als der von Gedankengängen, neutral nicht zu leisten. Während der Leser sich distanziert verhalten kann, wenn er eine Emotion identifiziert, ist er involviert, wenn er sie nachvollzieht. Dabei muß es sich nicht um 'dieselbe' Emotion wie die im Text artikuliert handeln, die im Leser hervorgerufen wird, und der Leser kann sich nachträglich wertend zu ihr verhalten, sich also auch wieder von ihr distanzieren.“²⁴⁵

Verwandte Phänomene

Bei der Textanalyse ist eine genaue Vorgehensweise notwendig. So ist zum Beispiel Emotionalisierung nicht leicht von impliziten Emotionen zu unterscheiden. Emotionalisierungen liefern einer Aussage eine emotionale Konnotation, ohne sich eindeutig in einer oder mehrerer benennbarer Emotionen zu manifestieren. Die Darstellungstechniken, die Aussagen emotionalisieren, gleichen denen der impliziten Emotionen. Implizite Emotionen und Emotionalisierungen unterscheiden sich nur in der Quantität von Textmerkmalen. So ist zu fragen, „ob der Text genügend Indizien aufweist, damit eine implizite Emotion benannt werden kann, oder ob er lediglich signalisiert, daß es um einen emotionalen Zustand geht, ohne daß sich eine zugrundeliegende Emotion angeben läßt.“²⁴⁶

2. Kulturelle Kontextualisierung mit minimal autorintentionaler Ausrichtung

Um die sprachliche Gestaltung von Emotionen zu untersuchen bedarf es nicht nur einer sorgfältigen Textanalyse, historisches Kontextwissen ist ebenso mit einzubeziehen. Da dieses aber historisch variabel ist, „entsteht das Problem, welche Kontexte sinnvoller- und legitimerweise heranzuziehen sind.“²⁴⁷

Identifikation und Bestimmung impliziter Emotionen

Sprachgeschichtliches, literaturhistorisches und kulturhistorisches Wissen, das Darstellungstraditionen beachtet, ist als Kontextwissen in die Analyse einzubinden. In lyrischen Texten finden sich sprachliche Ausdrücke, die leicht als emotionale Aussagen erkennbar sind, aber auch versteckte emotionale Konnotationen. Sprachgeschichtliches Verständnis reicht hier nicht aus, da die Wörter mit emotionalen Konnotationen „mit dem

²⁴⁵ Winko, *Kodierte Gefühle*, 142f. [Hervorh. d. Verf.].

²⁴⁶ Winko, *Kodierte Gefühle*, 143.

²⁴⁷ Winko, *Kodierte Gefühle*, 144.

heutigen emotionsbezogenen Wissen nicht mehr erkannt werden können²⁴⁸. Emotionen werden in für uns ungewöhnlichen Bildern oder Ausdrücken, die nur einer bestimmten Gruppierung verständlich sind, dargestellt. Es bieten sich zahlreiche Möglichkeiten für eine implizite Präsentation „von Emotionen durch Ausdrücke und Bilder, die mit Bezug auf verschiedene leicht zugängliche kulturelle Kontexte identifiziert werden können.“²⁴⁹

Winko resümiert:

„Mit diesen Thesen zur Identifikation impliziter Emotionen gehe ich von der Annahme aus, daß das kulturelle Wissen über Merkmale, Auslöser und den situativ angemessenen Ausdruck von Emotionen sowie über die prototypischen Szenarien, die der Bildung Alltagssprachlicher Metaphern zugrundeliegen, auch literarische Texte prägt. Diese Konsistenz-Annahme ist zu relativieren: Literatur setzt dieses Wissen nicht eins zu eins um, jedoch bildet es die Folie für die literarische Gestaltung von Emotionen.“²⁵⁰

Zusammenfassung

Winko geht von der These aus, dass sprachlicher Emotionsausdruck konventionalisiert ist. Literatur partizipiert an diesen Konventionen, kann sie aber modifizieren, erweitern, differenzieren und erneuern.

Eine sorgfältige Analyse schließt eine Textbeschreibung und –analyse ein.

1. Textbeschreibung, -analyse

Die Textanalyse betrachtet die Emotionen in der fiktiven Welt. „Es können Ereignisse, Beziehungen und Räume, manchmal sogar Gegenstände sein, die kulturell und als Bestandteile der fiktiven Welt emotional kodiert sind und die auf prototypische Situationen verweisen.“²⁵¹ Prototypische Handlungen und Situationen können also in bestimmten Kulturen Emotionen auslösen.²⁵² Emotionen werden unterschiedlich präsentiert. Explizite Emotionen sind jene, die lexikalisch benannt werden. In lyrischen Texten sind aber häufiger implizite beziehungsweise konnotierte Emotionen zu finden. Diese werden phonetisch, lautlich oder rhythmisch-metrisch präsentiert. Grammatisch-syntaktische, lexikalische, bildliche und rhetorische Präsentationen sind ebenso möglich. Lexikalische Präsentation meint hier nicht lexikalisch benannte explizite Emotionen wie Freude oder Trauer, sondern Lexika, die implizit Emotionen vermitteln, wie Tod und ferne Heimat, die Trauer und

²⁴⁸ Winko, *Kodierte Gefühle*, 145.

²⁴⁹ Winko, *Kodierte Gefühle*, 145.

²⁵⁰ Winko, *Kodierte Gefühle*, 147.

²⁵¹ Winko, *Kodierte Gefühle*, 131.

²⁵² So sind Ereignisse wie Geburt und Tod emotional geladen.

Sehnsucht ausdrücken.²⁵³ Sprachliche Bilder wie Vergleiche, Metaphern und Allegorien präsentieren implizite Emotionen bildlich.

Die textinterne Zuordnung von Emotionen ergibt die narrative Präsentation. Wem werden Emotionen zugeordnet? Sind sie subjektiv oder allgemeingültig? Modus und Stimme des/der Sprechers/Sprecherin sind hier entscheidend.

Die Ziele der Emotionsgestaltung von Texten können unterschiedlich sein und von Verstehen über Nachvollzug und Übernahme gehen.

2. Kulturelle Kontextualisierung mit minimal autorintentionaler Ausrichtung

Die Schritte der Textanalyse zeigen wie komplex diese ist. Sprachgeschichtliches, kulturhistorisches und literaturhistorisches Wissen, das die Darstellungstraditionen berücksichtigt, helfen implizite Emotionen zu identifizieren und zu bestimmen.

2. Analyse sprachlicher Konzeptualisierungen von Emotionen – Entwurf von Wagner

An dieser Stelle sei an den Beitrag von Wagner verwiesen.²⁵⁴

Wagners Analyse hat wichtige Ergebnisse für die weitere Beschäftigung mit Psalm 90 gebracht. Eine Zusammenschau mit Winkos Ansatz ist notwendig geworden. Wagner zeigt auf, dass in den Texten Emotionen gut nachgewiesen werden können, seien es Textmerkmale, bestimmte Lexeme oder ihr Sichtbarwerden in Metaphern. Dass Emotionen gerade in Psalmen dominieren, lässt sich gut mit den Ergebnissen von Winko vergleichen. Auch Winko stellt fest, dass poetische Texte besonders emotionsgeladen sind und sich so für eine Analyse eignen. Im Folgenden soll eine Zusammenschau von Winkos und Wagners Ansätzen die weitere Analyse von Psalm 90 erleichtern.

3. Zusammenschau der Entwürfe von Winko und Wagner

Mit der folgenden Zusammenschau möchte ich zeigen, dass der Entwurf für eine Emotionsanalyse aus dem Bereich der Literaturwissenschaft durchaus auf biblische Texte angewandt werden kann. Dass sich das Modell von Winko für eine Analyse anbietet, haben die Arbeiten von Wagner gezeigt. Wagner arbeitet mit hebräischen Texten und kommt zu ähnlichen Ergebnissen wie Winko. Da sich viele Gemeinsamkeiten zwischen den beiden

²⁵³ Vgl. Winko, *Kodierte Gefühle*, 135.

²⁵⁴ Siehe Kapitel IV. 6. Analyse sprachlicher Konzeptualisierungen von Emotionen – Entwurf von Wagner.

Modellen ergeben, möchte ich diese für eine weitere Analyse in einer Art Zusammenschau festhalten und für die weiteren Analyseschritte verwenden.

1. Winko – Wagner: Gemeinsamkeiten der beiden Modelle

Beide Wissenschaftler gehen davon aus, dass eine genaue Textbetrachtung für die Analyse von Emotionen entscheidend ist. Betrachtet man den Text, ist auf die Beziehung von Sprachsystem und Emotionalität zu achten.²⁵⁵ Winko spricht von expliziten Emotionen, wenn sie von Emotionswörtern (Liebe, Hass, Zorn) spricht. Diese sind relativ leicht aus Texten herauszufiltern. Implizite Emotionen sind schwieriger zu ermitteln.²⁵⁶ Wagner spricht hier allgemein von lexikalischen Mitteln und unterscheidet nicht zwischen expliziten und impliziten Emotionen. Er führt unter lexikalischen Ausdrucksmitteln Gefühlswörter (vgl. Emotionswörter) an. Zudem führt er Interjektionen, Phraseologismen, sekundäre Interjektionen, Wortbildungsmittel und Wortwahl an. Diese zweite Kategorie passt gut in Winkos Schema von impliziten Emotionen. Sie geht, ähnlich wie Wagner, davon aus, dass es mehr Möglichkeiten gibt, Emotionen in Texten zu präsentieren als sie explizit mit entsprechenden Emotionswörtern zu benennen. Wagner sieht in den Interjektionen die Möglichkeit Emotionen auszudrücken, insbesondere emotionale Illokutionen. Winko nimmt ebenso eine Präsentation von Emotionen durch rhetorische Mittel an, wie etwa Inversion, Parallelismus, Chiasmus oder Wiederholungen. Ganz ähnlich sieht dies Wagner. Er zeigt, dass die syntaktischen Ausdrucksmittel, die mit Rhetorik und Stilistik zusammenhängen, Emotionen anzeigen können. So können Wortwiederholungen emotional konnotiert sein, dies bestimmt jedoch der Kontext. Rhythmisch-metrische Mittel (z.B. Sprechpausen) sind ebenso an der sprachlichen Gestaltung von Emotionen beteiligt, dies könnte für die Betrachtung von Psalmen interessant erscheinen. Grammatisch-syntaktische Mittel wie etwa Ausrufe zeigen emotionale Situationen an. Unter die von Winko benannten, lexikalischen Präsentationen fallen die von Wagner bezeichneten Phraseologismen, sekundären Interjektionen, Wortbildungsmittel und die Wortwahl. Jede Sprache hat ein großes Arsenal an scheinbar neutralen Wörtern, die aber in bestimmten Kontexten emotional kodiert sind.

Wagner und Winko entsprechen einander darin, dass die bildliche Präsentation von Emotionen eine Rolle in der Textanalyse spielt. Sprachliche Bilder wie Metaphern, Vergleiche oder Allegorien sind daher ebenso wichtige Transportträger von Emotionen in Texten. Dabei ist zu beachten, dass gerade sprachliche Bilder sich je nach Kulturkontext

²⁵⁵ Im Folgenden zu Wagner siehe Kapitel IV. 6. Analyse sprachlicher Konzeptualisierungen von Emotionen – Entwurf von Wagner.

²⁵⁶ Im Folgenden zu Winko siehe V. 1. Skizze eines emotionsbezogenen Analyseverfahrens für lyrische Texte.

unterscheiden. Im Anschluss an dieses Kapitel soll eine kurze Einführung in die Theorie von Bildersprache folgen. Diese soll helfen, die sprachlichen Bilder aus Psalm 90 zu erkennen und für die Analyse fruchtbar zu machen.

2. Ergebnisse aus Winkos Modell für die Analyse von Ps 90

Die weiteren Kategorien, die Winko einführt, können hier vorab für den Psalm beantwortet werden.

Narrative Präsentation: Textinterne Zuordnung von Emotionen

Psalm 90 ist in einem dramatischen Modus ohne Distanz gehalten, der/die Sprecher/in tritt zurück, der Text wird den Leser/innen unmittelbar vermittelt. Der/die Psalmbeter/in scheint Teil der erzählten Welt zu sein. Psalmen sind aus dem Leben gegriffen, sie scheinen nicht fiktiv zu sein, sondern für den/die Sprecher/in real. Winko bezeichnet eine solche Stimme in Texten als homodiegetisch.

Die Ziele der Emotionsgestaltung sieht Winko in folgenden, sich steigernden Stufen: Verstehen, Nachvollzug, Übernahme. Wenn man den historischen Kontext von Psalm 90 betrachtet, lässt sich schließen, dass ein Verstehen der Emotionen, die im Psalm geschildert werden, durchaus plausibel ist. Die Hörer/innen und Beter/innen der Psalmen haben die nötigen Voraussetzungen für ein Verstehen der Emotionen erfüllt. Das Kodieren und Dekodieren der präsentierten Emotionen dürfte kein Problem gewesen sein.

Dass Psalmen zudem nachvollzogen werden wollen, machen folgende Indizien klar: Der Modus der fehlenden Distanz und der internen Fokalisierung, sowie die Stimme, die homodiegetisch gehalten wird, lassen auf einen intendierten Nachvollzug schließen. Da ein Nachvollziehen von Emotionen mit einem Involvieren und Identifizieren des Textes einhergeht, scheint dies für Psalmen umso naheliegender. Wenn man davon ausgeht, dass Psalmen unter anderem zu bestimmten Ritualen, Feiern, Gottesdiensten gebetet wurden/werden und in eine umfangreiche Liturgie eingebunden waren/sind, die ein Mitgehen, -spüren und -fühlen herausfordern, wird klar, dass die Beteiligten die Emotionen nachvollzogen/nachvollziehen, sogar übernommen haben/übernehmen.²⁵⁷ Der Zugang, den PsalmenleserInnen des 21. Jahrhundert haben, ist differenziert zu betrachten. Meiner Meinung nach ist ein adäquater Zugang zu den Psalmen schwieriger geworden, als zur Zeit ihrer Entstehung. Es braucht eine angemessene Auseinandersetzung mit den Texten um diese

²⁵⁷ An dieser Stelle möchte ich auf Kapitel IV. 7. Emotionen und Psalmen hinweisen. Van Grols Ausführungen zeigen, dass die Psalmen genau das beabsichtigen – ein Verstehen und Nachvollziehen und sogar Übernehmen der geschilderten Emotionen in den Psalmen.

verstehen zu können. Aktuelle Emotionskodes können im Arbeiten mit biblischen Texten nicht einfach übertragen werden, es braucht einen genauen Kenntnis, in welchem Kontext die Texte entstanden sind. Dies macht Wagner in seinen Ausführungen deutlich. Auch Winko zeigt, dass ein historisches Kontextwissen bei einer Analyse von Emotionen in Texten nicht fehlen darf. Dieses Wissen wurde in den letzten Kapiteln sorgfältig erarbeitet und wird uns in der folgenden Analyse begleiten.

4. Zusammenfassung und weiterführende Gedanken

Die Zusammenschau von Winkos und Wagners Ausführungen hat gezeigt, dass ein literaturwissenschaftlicher Ansatz durchaus für eine Analyse eines Textes der Hebräischen Bibel geeignet scheint. Für die Analyse werden explizite und implizite Emotionen eine besondere Rolle spielen. Die lexikalische Präsentation von Emotionen ist ebenso zu berücksichtigen wie eine nähere Beschäftigung mit den sprachlichen Bildern notwendig werden wird. Hier braucht es aber zunächst noch eine kurze Einführung in die Theorie der Bildersprache, ansonsten können die sprachlichen Bilder aus Psalm 90 nicht adäquat auf ihren emotionalen Gehalt hin befragt werden. Im Anschluss an diesen theoretischen Einblick in die Theorie der Bildersprache der Hebräischen Bibel folgt die Analyse des Psalms.

5. Theorie zu Sprachbildern in der Hebräischen Bibel

Bevor mit den Ergebnissen aus der Zusammenschau von Winko und Wagner an die Analyse des Psalms herantreten werden kann, braucht es noch einen Einblick in die Bildersprache der Hebräischen Bibel. Bereits in Wagners Ausführungen wurde auf die Bedeutung von Metaphern für eine Emotionsanalyse hingewiesen. Dieses Kapitel soll einen Überblick geben und das nötige Rüstzeug für das Wahrnehmen der Sprachbilder in Psalm 90 geben.

1. Allgemeine Beobachtungen

„Bilder, Metaphern, brechen unsere gewohnte, alltägliche Wirklichkeit auf, entgrenzen und verwandeln sie und lassen gerade durch die Offenheit und Unschärfe der Bilder hindurch etwas von der Weite und Tiefe menschlicher Erfahrung erahnen und ermöglichen so Herberge, Raum und Identifikation für viele Menschen und Situationen.“²⁵⁸

²⁵⁸ Marböck, Bilder, 21.

Das Alte Testament kennt eine bildreiche Sprache, insbesondere dort, wo beschreibende Sprache an ihre Grenzen stößt. „Das Gemeinte wird über das Vorstellungsvermögen der Kommunikationsteilnehmer vermittelt und nicht in begrifflich-abstrakter Weise versprachlicht. Sprachliche Bilder sind in diesem Sinne eine bestimmte Form der «uneigentlichen» Redeweise.“²⁵⁹

Bei Aussagen, zum Beispiel über Gott, fehlen oft die richtigen Worte. Die Sprache des Glaubens ist durch und durch metaphorisch, die fundamentale Differenz zwischen Gott und Welt wird verdeutlicht.²⁶⁰ Hier hilft bildreiche Sprache weiter. So kann man von Gott als Felsen (Ps 62,8), einem Hirten (Ps 23,1), einer Burg (Ps 46,8.12), einem Löwen (Hos 5,14) und anderem mehr lesen. Die Bilder veranschaulichen lebendig die Intensität und Weite der Beziehung zwischen Gott und den Beter/innen Israels, „sie führen in einer Unmittelbarkeit, die Begriffen und Sätzen versagt bleibt, immer wieder an die Schwelle des Geheimnisses Gottes selber.“²⁶¹

Gerade dadurch, dass Bildersprache offen und mehrdeutig ist, bleibt Raum für Interpretationen auf Seiten des/der Lesers/in, es herrscht also eine gewissermaßen „offene Sinndynamik im Verstehensprozess der Bildersprache.“²⁶² So schreibt Krispenz bezugnehmend auf den Leser: „Er muss sich die Bildersprache selbst erschließen, muss überlegen, inwiefern der Vergleichsspende (Löwe) den Vergleichsempfänger (Gott) und umgekehrt [...] beleuchtet.“²⁶³ Bildersprache wird als Repräsentation eines Gegenstandes durch einen anderen definiert. Bildersprache funktioniert also primär durch Vergleichen.²⁶⁴ In den sprachlichen Bildern der Bibel kann man also zwischen Vergleichsspendern, meist Tiere, Pflanzen oder Bauten, und Vergleichsempfängern, meist Gott, Beter, Feinde, unterscheiden. Sie steigern die Intensivität des Textes und sprechen Leser/innen emotional an. Man trifft vermehrt in biblischer Poetik, also in Hymnen, Klagen, Liebesgedichten, weisheitlichen Anweisungen und prophetischen Reden auf sprachliche Bilder.²⁶⁵ Bilder sind die Pracht und Herrlichkeit biblischer Poetik, vielleicht sogar deren Essenz.²⁶⁶

„Like the painter, a poet has to infuse his word pictures with life and movement and make them appeal to the sense. The artist can use a whole range of colors while the poet has to

²⁵⁹ Zimmermann, Metapherntheorie, 108 [Hervorh. d. Verf.].

²⁶⁰ Jüngel, Metaphorische Wahrheit, 110.

²⁶¹ Marböck, Bilder, 23f.

²⁶² Zimmermann, Metapherntheorie, 109.

²⁶³ Krispenz, Bildworte, 1. Bildsprache und theologische Ausdrucksform (Klaus Koenen).

²⁶⁴ Vgl. Strawn, Imagery, 307.

²⁶⁵ Vgl. Krispenz, Bildworte, 1. Bildsprache und theologische Ausdrucksform (Klaus Koenen).

²⁶⁶ Vgl. Strawn, Imagery, 306.

resort to *imagery*, to evoking pictures with figurative language. In the larger sense, poetry is imagery, (...).“²⁶⁷

So findet man etwa in den Psalmen eine sehr bildreiche Sprache, wie folgende Beispiele zeigen:

Pflüger haben auf meinem Rücken gepflügt, haben lang gezogen ihre Furchen. (Ps 129,3)

Ich will dich erheben, HERR, denn du hast mich emporgezogen und ließest meine Feinde sich nicht über mich freuen. (Ps 30,2)

Die Bildsprache des Alten Testaments ist nicht ungewöhnlich, in der Literatur des Alten Orients ist sie weit verbreitet. Die Bezugnahme auf altorientalische Bild- und Textquellen ist unerlässlich für das Verständnis biblischer Sprachbilder. Es ergibt sich eine große Spannweite wie Bildsprache ausgedrückt wird. Die rhetorische Tradition seit der Antike kennt den Sammelbegriff Tropen. Bühlmann und Scherer beziehen sich in ihrem Beitrag auf Quintilian, der Tropos²⁶⁸ als eine kunstvolle Änderung eines Wortes oder Satzes von einer Bedeutung in eine andere definiert:²⁶⁹

„Darunter sind aber nur jene sprachlichen Bilder subsumierbar, die ein Bild in übertragener Bedeutung verwenden. Im Gefolge antiker Traditionen kennt die Rhetorik hierfür die Begriffe Metapher, Metonymie, Synekdoche, Gleichnis, Symbol, Allegorie, Personifikation, usw.“²⁷⁰

Im Text wird ein Bild verwendet, das ein Begriff oder ein Zusammenhang von mehreren Begriffen ist, das auf einen konkreten Gegenstand, eine reale Wirklichkeit (des Referenten) verweist. Übertragene, bildliche Sprache meint aber meist nicht den genannten Referenten, sondern verbindet den Begriff mit einem neuen Referenten, der normalerweise nicht mit diesem verbunden ist. Ein Beispiel soll helfen dies zu verdeutlichen. In Jes 5,3 werden die LeserInnen aufgefordert: „Und nun, Bewohner von Jerusalem und Männer von Juda, richtet doch zwischen mir und meinem Weinberg!“ Hier ist klar, dass der Weinberg nicht in realer Weise gemeint sein kann, sondern ein neuer Referent, also Israel angesprochen wird.²⁷¹

Bühlmann/Scherer weisen darauf hin, dass sprachliche Bilder lange Zeit als Schmuck, das heißt als Ausschmückung von Sprache, also deren Beiwerk, gesehen wurde. Diese negative Einstufung machte eine adäquate Auslegung aber schwierig. Wie das obige Beispiel zeigt, ist das Verstehen von Bildern für eine Auslegung biblischer Texte wesentlich.²⁷² Für poetische Texte gilt: „Bilder machen das Wesen der Dichtung aus. Bilder sind deshalb keine

²⁶⁷ Watson, Classical, 251 [Hervorh. d. Verf.].

²⁶⁸ Vom Griechischen *τροπή* (wenden, kehren). Siehe Bühlmann/Scherer, Stilfiguren, 68.

²⁶⁹ Vgl. Bühlmann/Scherer, Stilfiguren, 68.

²⁷⁰ Krispenz, Bildworte, 2. Bildsprache als sprachliche Ausdrucksform.

²⁷¹ Vgl. Krispenz, Bildworte, 2. Bildsprache als sprachliche Ausdrucksform.

²⁷² Vgl. Bühlmann/Scherer, Stilfiguren, 68.

nebensächliche, allenfalls dem Redner oder dem Dichter zugestandene Ausdrucksform, sondern eine grundlegende Möglichkeit der Sprache.“²⁷³

Krispenz stellt in ihrem Beitrag fünf Arten von sprachlichen Bildern²⁷⁴ vor, diese Einteilung möchte ich im Rahmen dieser knappen Einführung beibehalten.

2. Vergleich

Beim Vergleich besteht zwischen „sprachlicher Darstellung und dem gemeinten Referenten [...] keine Identität [...]. Vielmehr ist einer von beiden das Gemeinte, während der andere als Bild dient, das den gemeinten Ausdruck kommentiert, verdeutlicht oder konturiert: „Aber so sind die Gottlosen nicht, sondern wie Spreu, die der Wind verstreut. (Ps 1,4)“²⁷⁵ Das Beispiel aus Psalm 1 zeigt, dass die Gottlosen, als diejenigen anzusehen sind, die auf die Seite der wertlosen, leichten Spreu rücken.

So schreibt etwa Wünsche: „Bei der Vergleichung dagegen habe ich es mit einem zu Vergleichenden und dem, womit verglichen wird, zu tun. Es werden zwei Dinge einander gegenübergestellt, die bei sonstiger Verschiedenheit doch Ähnlichkeit miteinander haben. Die Geistestätigkeit, durch welche die beiden Dinge einander gegenübergestellt werden, ist das Vergleichen (...), und das Ergebnis derselben ist die Vergleichung (...).“²⁷⁶

Vergleiche illustrieren unanschauliche Sachverhalte durch anschauliche Bilder. Beim Vergleich werden Vergleichspartikel wie, zum Beispiel *wie*, *so wie*, *ebenso* verwendet um zwei Pole miteinander zu vergleichen. Das Verb *gleicht* expliziert ebenso ein solches Entsprechungsverhältnis.

Ps 22,15f: Wie Wasser bin ich hingeschüttet, und alle meine Gebeine haben sich zertrennt; wie Wachs ist mein Herz geworden, zerschmolzen in meinem Inneren. Meine Kraft ist vertrocknet wie (gebrannter) Ton, und meine Zunge klebt an meinem Gaumen; und in den Staub des Todes legst du mich.

Ps 42,2: Wie eine Hirschkuh lechzt nach Wasserbächen, so lechzt meine Seele nach dir, Gott!

In der Brockhaus Enzyklopädie findet sich folgende Definition: In der Rhetorik meint der Begriff Vergleich eine „rhetor. [ische, Anm. SA] Figur zur Steigerung der Anschaulichkeit einer Aussage, wobei mit Hilfe von Vergleichswörtern (so – wie) zw. [ischen, Anm. SA] zwei

²⁷³ Bühlmann/Scherer, Stilfiguren, 68.

²⁷⁴ Vgl. Krispenz, Bildworte, 3.-7. Kapitel.

²⁷⁵ Krispenz, Bildworte, 3. Vergleich.

²⁷⁶ Wünsche, Bildersprache, 22.

Wirklichkeitsbereichen, die in einem Punkt eine Übereinstimmung aufweisen müssen, eine Beziehung hergestellt wird.“²⁷⁷

Im Vergleich verschmelzen das Bild und das Vergleichene nicht, „zwischen dem Bild und dem, was dadurch verdeutlicht wird, [besteht, Anm. SA] nur teilweise Ähnlichkeit [...]“.²⁷⁸

Abstrakte und komplizierte Sachverhalte können durch die konkrete Vorstellung illustriert werden. Gerade im Psalter wird gerne mit dem Vergleich gearbeitet.

כָּ כִּי כִּי (kaph) als Funktionspartikel repräsentiert jede Art von Parallelität. Gleiches, Ähnliches, Vergleichbares wird in Zusammenhang mit der Rede von Personen, Größen, Erscheinungen, aber auch Handlungen und Ereignissen ausgedrückt.²⁷⁹ KAHAL bietet folgende Verwendungen an: eine Vergleichbarkeit; die Gleichartigkeit von Zuständen oder Vorgängen; ein Handlungsvergleich; die Wiederholung der Handlung mit anderem Objekt; die Bewahrheitung nach Aussage; Befolgung nach Wunsch oder Anweisung, oder die quantitative Verwendung (ebenso viel wie, ungefähr).²⁸⁰

Der Vergleich bietet sich besonders für pädagogische Zwecke an, so können Aussagen eindrucksvoll und einsichtig zugleich gestaltet werden. Es verwundert nicht, dass weisheitliche Texte vermehrt auf Vergleiche zurückgreifen, wie die Beispiele aus Ps 1 oben gezeigt haben.

Das Zitat aus Ps 22 zeigt, dass Vergleiche ebenfalls im Bereich der Lob- und Klagepsalmen angesiedelt sind. In diesem Beispiel ist das Bild aus dem Leben des/der Beters/in gegriffen und so für die Adressaten/innen verständlich. Es ist nicht unüblich, dass Bilder aus der Alltagswelt in die Gebetssprache hineingenommen werden. Die subjektive Erlebnismöglichkeit gewinnt durch die emotionale Dimension, die hinzukommt, an Bedeutung.

Will man Vergleiche analysieren ist „auf folgende Punkte das Augenmerk zu richten: 1) auf das, was zu vergleichen ist, das Zuvergleichende oder, insofern die Vergleichung bereits vollzogen ist (...) das Vergleichene, das *primumcomparationis* (...), 2) auf das, womit verglichen wird, das *secundumcomparationis* (...). 3) Auf die Vergleichungshinsicht, wenig zutreffend den Vergleichungsgrund, das *tertiumcomparationis*. (...) 4) Auf die Vergleichungsmittel (...). 5) Auf den Vergleichungszweck.“²⁸¹

²⁷⁷ Art. Vergleich, Brockhaus, 205.

²⁷⁸ Bühlmann/Scherer, Stilfiguren, 70.

²⁷⁹ Vgl. Seybold, Art. כִּי ke, 1.

²⁸⁰ Vgl. KAHAL, 235.

²⁸¹ Wünsche, Bildersprache, 25.

3. Gleichnis

Bühlmann und Scherer führen eine Definition aus der traditionellen Sprachtheorie zur Begriffsbestimmung an: „Es ist ein erweiterter und fortgesetzter Vergleich, der einen Sachverhalt näher veranschaulichen und weiter ausführen will. Wie im Vergleich werden alle Ausdrücke in ihrem eigentlichen realen Wortsinn genommen.“²⁸² Im Gleichnis geht es aber nicht um eine Beziehung zwischen einzelnen Begriffen, es wird ein Geschehen beschrieben und dessen Pointe wird in Beziehung zur intendierten Sache gesetzt.²⁸³

Komplexe Sachverhalte können in Form von Erzählungen, also in narrativer Form verglichen werden. Besonders in den synoptischen Evangelien trifft man häufig auf diese Form der Bildsprache. Gleichnissen fehlen oft Vergleichspartikel. In Parabeln treten Gleichnisse deutlich auf – hier berühren sich der gemeinte Sachverhalt und das dargestellte Bild oft nur in einem Punkt.²⁸⁴

„Die Nathan-Parabel (2 Sam 12) erzählt die Geschichte vom armen Mann, dessen einziges Schaf vom Reichen genommen wird. Das Gleichnis deckt sich nur darin mit dem gemeinten Verhalten König Davids, dass beide Protagonisten (der Reiche wie König David) ihre Macht missbrauchen und damit anderen das Unrecht zufügen, jenen etwas zu nehmen, was sie selbst in reichlichem Maße besitzen.“²⁸⁵

4. Metapher

Die Metapher²⁸⁶ ist ein vielbehandeltes Phänomen. Keinem Begriff der antiken Rhetorik wurde so viel Aufmerksamkeit geschenkt wie diesem – viele Wissenschaften beschäftigen und beschäftigen sich noch immer mit der Thematik der Metapher. Ricœur ist der Meinung, dass nicht selten das Wesen der Metapher in Parallele zum Wesen der Literatur gesetzt wird²⁸⁷, „wenn nicht mit dem Wesen der Auseinandersetzung des Menschen mit der Realität außerhalb des Bewusstseins wie sie in der Sprache überhaupt stattfindet“²⁸⁸. Sprache erneuert sich auf der Grundlage von Metaphern zu einem nicht unerheblichen Teil. „Der Metapher entspräche in den natürlichen Sprachen die Zuordnung von Bezeichnendem (den Lauten, die

²⁸² Bühlmann/Scherer, Stilfiguren, 71.

²⁸³ Vgl. Bühlmann/Scherer, Stilfiguren, 71.

²⁸⁴ Vgl. Krispenz, Bildworte, 4. Gleichnis.

²⁸⁵ Krispenz, Bildworte, 4. Gleichnis.

²⁸⁶ Vom Griechischen μεταφέρειν (übertragen). Siehe Bühlmann/Scherer, Stilfiguren, 68.

Siehe auch: Peil, Metapher, 363: gr. metaphorá: Übertragung.

²⁸⁷ Vgl. Ricœur, Hauptproblem, 373f.

²⁸⁸ Krispenz, Bildworte, 5. Metapher.

Krispenz folgt hier: Ricœur, Hauptproblem, 373f.

ein Wort bilden) und dem Bezeichnetem (dem gemeinten Gehalt eines Wortes).“²⁸⁹ Der Begriff überschneidet sich mit anderen Begriffen der antiken Rhetorik wie etwa Metonymie, Katachrese oder Synekdoche.²⁹⁰ Eine Unterscheidung zwischen diesen Begriffen ist aber nicht einfach bzw. haltbar.²⁹¹

Die Definition des antiken Autoren Quintilian geht davon aus, dass, die Metapher ein Vergleich ohne Vergleichspartikel sei.²⁹²

„In jedem Fall ist die Metapher – wie alle Tropen – ein Phänomen der semantischen Ebene, bei dem die sonst *konventionell vorgegebene* Beziehung zwischen einem Lexem und seinem durch den Kontext signalisierten Referenten aufgegeben ist, oder bei dem ein Wort abweichend von lexikalischen Konventionen eingesetzt ist (z.B. Substantiv oder Adjektiv als Verb [...]).“²⁹³

Metaphern beruhen auf einer Abbild- oder Ähnlichkeitsrelation, dabei wird eine Größe mit einer anderen identifiziert. Metaphern setzen also zwei unterschiedliche Vorstellungsbereiche, die im Alltag nicht miteinander verbunden sind, in Beziehung. Ein Beispiel aus den Psalmen: *Der HERR ist mein Fels und meine Burg und mein Retter, mein Gott ist mein Hort, bei dem ich mich berge, mein Schild und das Horn meines Heils, meine hohe Feste. (Ps 18,3)*

Verschiedene Metapherntheorien haben versucht das Phänomen zu erklären. Auf Begriffe wie Substitutions-, Interaktions- Innovations- oder Traditionsmetaphern kann hier nur verwiesen werden.²⁹⁴ Bei allen Erklärungsversuchen bleibt eine gewisse undefinierbarkeit der Metapher zurück. Aber gerade diese Unschärfe macht die Metapher so spannend. „Gerade der unbestimmte und oszillierende Charakter wird als Konstitutivum der metaphorischen Rede erkannt.“²⁹⁵

Gemeinsame Grundlage der Metapherntheorien ist aber die Differenzierung zwischen Bildspender und Bildempfänger.²⁹⁶ Metaphern als Textphänomene sind nie einzelne Worte, sondern immer ein Stück Text, sie sind „Aussagen, in denen der Sinn des grammatischen

²⁸⁹ Krispenz, Bildworte, 5. Metapher.

²⁹⁰ Metonymie weist auf eine Gemeinsamkeit zwischen verwendetem Begriff und dem Gemeinten hin. In Am 7,9 steht Isaak als Vorfahr für eine Gruppe von Nachkommen.

Werden Begriffe missbräuchlich und nicht im ursprünglich gemeinten Sinn verwendet, spricht man von Katachrese. So meint der Begriff Vater in Gen 28,13 eigentlich den Großvater und weiterer Ahnen.

König bestimmt

Synekdoche als einen Ausdruck, der „mit der der nächstliegenden Bezeichnung eines Objektes nur äußerlich-quantitativ zusammenhängt“. (König, Stilistik, 50.)

Siehe dazu Krispenz, Bildworte, 5. Metapher.

²⁹¹ Vgl. dazu Krispenz, Bildworte, 5. Metapher.

²⁹² Vgl. Krispenz, Bildworte, 5. Metapher.

²⁹³ Krispenz, Bildworte, 5. Metapher [Hervorh. d. Verf.].

²⁹⁴ Eine nähere Beschäftigung siehe: Zimmermann, Metapherntheorie, 113ff.

²⁹⁵ Zimmermann, Metapherntheorie, 118.

Zimmermann folgt hier: Berger, Hermeneutik, 347.

²⁹⁶ Peil, Metapher, 363.

Subjekts und der Sinn des grammatischen Prädikats aufeinanderprallen und dadurch einen Wechsel der Bedeutung des einen der beiden Wörter erzwingen.²⁹⁷ Die Interaktion zweier Komponenten (Bildspender, Bildempfänger) machen eine Metapher aus²⁹⁸: „die wechselseitige Determination eines Textteils durch seine Kontexte konstituiert die metaphorische Aussage.“²⁹⁹

Peil unterscheidet zwischen innovativen Metaphern, die neuartig sind und als strittig oder kühn empfunden werden können. Klischeeartigen Metaphern ist der metaphorische Status noch anzusehen, obwohl sie häufige Verwendung finden (z.B. das Feuer der Liebe). Es gibt aber auch Metaphern, die Einklag in den Alltag gefunden haben und nicht mehr unbedingt als Metapher empfunden werden: die verblassten oder Ex-Metaphern (z.B. Flaschenhals).³⁰⁰

Zimmermann unterscheidet im biblischen Bereich zwischen prädikativen („Ich bin die Tür“ Joh 10,7), relativischen („ein Land, in dem Milch und Honig fließen“ Ex 3,17), attributiven („lebendige Steine“ 1Petr 2,5), präpositionalen („Weg zum Leben“ Ps 16,11), und apostrophischen („Herr Zebaoth, du gerechter Richter“ Jer 11,20) Metaphern. Er nennt aber auch Appositionsmetaphern („der Herr, die Quelle des lebendigen Wassers“ Jer 17,13), Genitivmetaphern („Kinder des Lichts“ Joh 12,36; „Salz der Erde“ Mt 5,13) und Kompositionsmetaphern („Herzenshärte“ Mt 19,8).³⁰¹

Bezugnehmend auf die Semantik kann man von einer Metapher ausgehen, wenn die semantische Kohärenzbildung irgendwie gestört wird, „d.h. wenn die Bedeutungspotenziale beider Komponenten sich nicht in gewohnter Weise aufeinander beziehen lassen und sich somit der Text-Sinn nicht sofort einstellt.“³⁰² Den Reiz einer Metapher innerhalb einer Sprachgemeinschaft macht aber auch seine Rückbindung an bereits gewohnte Metaphern aus. Wirkung und Rezeption sind demnach abhängig vom richtigen Verhältnis zwischen Innovationsgrad und Traditionsbindung.

„Die Bildsprache zieht den Leser in einen umfassenden Verstehensprozess hinein, der mit Ricœur eine Rekonstitution des Selbst, ein »Sich-Verstehen vor dem Text« bewirken kann. In

²⁹⁷ Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*, 112.

An dieser Stelle möchte ich auf die systematische Darstellungen von Jüngel verweisen. Seinen Beitrag zur theologischen Relevanz der Metapher schließt er zusammenfassenden Thesen. Siehe: Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*, 119-122.

²⁹⁸ Vgl. Zimmermann, *Metapherntheorie*, 118f.

²⁹⁹ Zimmermann, *Metapherntheorie*, 120.

³⁰⁰ Peil, *Metapher*, 363.

³⁰¹ Vgl. Zimmermann, *Metapherntheorie*, 120. Die Bibelzitate stammen ebenfalls aus Zimmermann, *Metapherntheorie*, 120.

³⁰² Zimmermann, *Metapherntheorie*, 122.

dieser »heuristischen Funktion« der Bildersprache zur Neubeschreibung von Wirklichkeit liegt zweifelsohne auch ihr besonderer Reiz als Ausdruckmedium religiöser Erfahrungen.«³⁰³

5. Allegorie

Die Allegorie³⁰⁴ setzt sich aus mehreren Metaphern zusammen, die nicht aus einem semantischen Bereich stammen, sondern aus unterschiedlichen Zusammenhängen zusammengetragen werden. So knüpft die Allegorie diese zu einem neuen Zusammenhang. Durch korrekte Entschlüsselung der einzelnen Metaphern wird die Allegorie verstehbar. Um Allegorien adäquat entschlüsseln zu können braucht es aber ein gewisses Insiderwissen. Allegorien sind demnach für den internen Gebrauch in Gruppen bestimmt. Wenn wir in alttestamentlichen Texten auf Allegorien stoßen, kann es Schwierigkeiten bereiten diese richtig zu verstehen und zu deuten.³⁰⁵

6. Symbol

Der Begriff Symbol³⁰⁶ findet sich häufig in der Alltagssprache, wenn zum Beispiel von chemischen oder mathematischen Symbolen die Rede ist, also von Zeichen, die (willkürlich) auf eine Bedeutung festgelegt worden sind.

Symbole sind Größen, die einen „sehr viel weiteren Bedeutungsumfang evozieren, als dieser konkreten Größe an und für sich eignet.“³⁰⁷ So übernimmt ein Begriff eine übertragene Bedeutung, ohne jedoch seine ursprüngliche Bedeutung ganz abzulegen. Krispenz macht in diesem Zusammenhang aufmerksam, dass das Symbol als eine konventionell gewordene Metapher zu betrachten sei. Das Symbol wird also nicht zu einem Wort mit neuer Bedeutung, sondern behält das Doppelbödige von Metaphern bei.³⁰⁸ Bühlmann und Scherer weisen darauf hin, dass der Kontext, in dem ein Symbol verwendet wird, die Vielzahl der möglichen Bedeutungen eines Symbols auf wenige Bedeutungen einschränkt, ohne die Weite eines

³⁰³ Zimmermann, Metapherntheorie, 129.

Zimmermann zitiert hier aus: Ricœur, Philosophische Hermeneutik, 33.

³⁰⁴ Vom Griechischen ἄλλος ἁγορεύω (anderes reden). Siehe Bühlmann/Scherer, Stilfiguren, 69.

³⁰⁵ Vgl. Krispenz, Bildworte, 6. Allegorie.

³⁰⁶ Vom Griechischen συμβάλλω (zusammenfließen, zusammenwerfen, zusammenbringen). Siehe Bühlmann/Scherer, Stilfiguren, 77.

³⁰⁷ Bühlmann/Scherer, Stilfiguren, 77.

³⁰⁸ Vgl. Krispenz, Bildworte, 7. Symbol.

Symbols ganz einzuschränken.³⁰⁹ Im Alten Testament sind Begriffe wie „Zion“ oder „Ägypten“ gute Beispiele für diesen Sachverhalt.³¹⁰

Exkurs: Bildersprache und Emotionen

Sprachliche Bilder können die emotionale Bedeutung von erlebten Situationen besonders gut ausdrücken. Sprachbilder sind demnach Emotionsträger, die eine individuelle Gefühlsbedeutung illustrierend darstellen können.³¹¹ Eine Beschäftigung mit Sprachbildern in Hinsicht auf Emotionen, ist mit Blick auf die Analyse von Psalm 90 hilfreich.

„Bilder transportieren Emotionen, vermitteln psychisches und physisches Ergehen u.a.m., das durch rational-begriffliche Sprachführung nie in dieser Eindringlichkeit und Plastizität zur Aussage gebracht werden könnte. (...) Mit ihnen können Dinge gesagt bzw. Empfindungen ausgedrückt werden, für die sonst die Worte fehlen. Sie laden die Hörenden ein zum Nachempfinden, zur Solidarität, aber auch dazu, sie mit eigenen (ähnlichen) Lebenserfahrungen in Verbindung zu bringen.“³¹²

Gerade in den Psalmen ist es so, dass die Bedürfnisse der Beter/innen in scheinbar objektiven Beschreibungen bildlich festgehalten werden. Persönliche Bedrohungssituationen werden verallgemeinert, aktuelle Feinde werden auf eine allgemeine Ebene gehoben und es entsteht ein objektives Bild der Not. Diese Sprachbilder bleiben aber immer nur Folien, die Umrisse anzeigen, wie diese konkret gefüllt und aktualisiert werden, ist Sache der Leser/innen. Gerade in den Psalmen finden sich Bilder, die so allgemein formuliert sind, dass sie aktuell bleiben. Aufseiten der Leser/innen kann es so zum Neu-Befüllen mit persönlichen Ereignissen und Emotionen kommen.

„In den sprachlichen Bildern der Psalmen wird versucht, Unsagbares und Unvorstellbares auszudrücken, um Vorstellungen, Wertungen, aber auch Gefühle der BeterInnen von einer inneren Welt in eine äußere zu transportieren. Die emotionale Dimension, das Gefühlspotenzial der Bildsprache ist nur sehr schwer mit Worten zu beschreiben. Auf der einen Seite sind die emotionalen Dimensionen in einem Sprachbild niemals vollständig auflösbar, auf der anderen Seite können Emotionen nicht umfassend und vollständig in einem Bild ausgedrückt werden.“³¹³

Exkurs Ende

³⁰⁹ Bühlmann/Scherer, Stilfiguren, 77.

³¹⁰ Vgl. Krispenz, Bildworte, 7. Symbol.

³¹¹ Vgl. Giercke, Emotionsträger, 377.

³¹² Weber, Werkbuch III, 233.

³¹³ Giercke, Emotionsträger, 377.

VI. Psalm 90

1. Übersetzung und Gliederung³¹⁴

Psalm 90

- 1a Ein Gebet für/von/im Geist des Mose, des Gottesmannes:
- b Adonaj, du hast dich als Zuflucht erwiesen für uns von Geschlecht zu Geschlecht.
- 2a Bevor Berge geboren wurden
- b und du die Erde und das Festland unter Wehen hervorbrachtest,
- c seit Beginn der Weltzeit bis zum Ende der Weltzeit (bist) du, Gott.
- 3a Du machst den Sterblichen rückgängig zu Staub,
- b und du ordnest an:
- c Kehrt zurück, Menschenkinder!
- 4a Ja fürwahr tausend Jahre (sind) in deinen Augen
- b wie der Tag gestern, wenn er vorbeigegangen ist
- c und (wie) eine Wache in der Nacht.
- 5a Du lässt sie dahinfahren in den Schlaf,
- b sie sind am Morgen wie das Gras, das aufsprießt.
- 6a Am Morgen blüht (es) und wächst,
- b zum/für den Abend hin (ver-) welkt (es) und vertrocknet/verdorrt.
- 7a Denn/ja wir vergingen in deiner Nase/durch deinen Zorn,
- b durch deine Hitze/Zornesglut sind wir schreckensstarr.
- 8a Du stellst unsere Missetaten vor dich (hin),
- b unsere verborgene Schuld in das Licht deines (An-) Gesichts.

³¹⁴ Die Übersetzung stellt meine Arbeitsübersetzung aus der BHS dar. Die Gliederung unterliegt dem eigenen Ermessen und wurde im Anschluss an die Auswertung der verschiedenen Kommentare (siehe Kapitel VI.2 Allgemeine Anmerkungen zu Psalm 90 – Kontext, Gattung, Literarkritik, etc. und VI.3 Wesentliche Inhalte, Aufbau, Gliederung von Psalm 90) durchgeführt.

Der hebräische Text ist zu finden in: Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS), Ellinger, Karl u.a. (Hgg.), Stuttgart, 1990⁴, 1173f.

- 9a Denn/ja all unsere Tage wenden sich in deinem Zorn,
b wir beenden unsere Jahre wie ein Seufzen.
10a Die Tage unserer Jahre – in ihnen sind 70 Jahre,
b und wenn bei Kräften – 80 Jahre.
c Und ihr Drängen/Stolz ist Anstrengung und Täuschung,
d denn es geht rasch vorbei, und wir fliegen.

- 11a Wer ist verstehend die Macht deines Zornes?
b Und wie die Furcht vor dir, so dein Ärger.
12a Zu zählen unsere Tage, also lass (uns) wissen,
b dass wir erlangen ein Herz von Weisheit.

- 13a Kehre um JHWH!
b Wie lange noch?
c Habe Mitleid mit deinen Dienern/Knechten!
14a Sättige uns am Morgen mit deiner Güte,
b dass wir jubeln und uns freuen an all unseren Tagen!

- 15a Lass uns freuen so (viele) Tage wie du uns bedrückt hast,
b Jahre – wir sahen Böses!
16a Möge dein Tun/Werk sich zeigen zu deinen Knechten und dein Glanz über ihren
Kindern/Nachkommen.

- 17a Und (es) sei die Freundlichkeit Adonajs, unseres Gottes, über uns!
b Und das Werk unserer Hände festige für uns,
c und das Werk unserer Hände – festige es!

2. Allgemeine Anmerkungen zu Psalm 90 – Kontext, Gattung, Literarkritik, etc.

1. Kontext

Psalm 90 eröffnet das vierte Psalmenbuch (Ps 90–106). Zwischen dem dritten und vierten Psalterbuch liegt eine Zäsur. Qumranfunde zeigen, dass das vierte und fünfte Psalmenbuch später als der messianische Psalter (Ps 2–89) entstanden sind. Diese Zäsur bedeutet nicht, dass es keine Berührungspunkte zwischen Ps 89 und Ps 90 gäbe. Sie sind durch zahlreiche Motive verbunden: Erwähnungen menschlicher Verfehlungen (89,33; 90,8); des Zornes Gottes (89,39.47; 90,7.9.11; der Vergänglichkeit des Lebens (89,48f.; 90,3–6.10); sowie der Festfreude (89,13.16f.; 90,14f.).³¹⁵ Trotzdem liegt ein eigenartiger Sprung vor. Während das dritte Psalmenbuch voll von Klagen über die Zerstörung Jerusalems und Ps 89 mit der Anklage Gottes, er habe seinen Bund mit David gebrochen, endet, beginnt Ps 90 in einem ganz anderen Kontext. Ps 90 springt in die Zeit des Moses zurück. Ps 90 will also im Kontext der Erzählungen über Mose im Pentateuch gelesen werden.³¹⁶

Das vierte und fünfte Psalmenbuch prägt eine nachexilische Neuakzentuierung gegenüber dem Exilbuch³¹⁷ - und zwar die Neuausrichtung auf JHWHs Königsherrschaft. Das vierte Buch kann grob in folgende Abschnitte eingeteilt werden: Ps 90–92; 93–100; 101–106).³¹⁸

Psalm 90–92 sind als thematische Einheit gedacht, was am fortschreitenden Geschehens- und Aussagebogen ausgemacht werden kann.

„Ps 90 beginnt als Klage über die menschliche Todesverfallenheit und über das Erleiden des Gotteszorns und steigert sich zur Bitte um gnädige Zuwendung JHWHs zu seinen Knechten. Auf diese Klage und Bitte antwortet Ps 91 mit einer doppelten Zusage bzw. Verheißung. [...] Ps 91 kulminiert sodann in der als direkte Gottesrede gestalteten Zusage eines langen Lebens und eines von JHWH geschenkten Heils [...]. Daß diese Zusage kein leeres Wort ist, sondern sich an dem erfüllt, der sich ihr überläßt, wird im folgenden Dankpsalm 92 betont [...].“³¹⁹

Die Abfolge der drei Psalmen folgt also dem Schema Klage – Gotteszuspruch – Dank. „Auf Ps 90 als kollektive Klage („wir“) folgt in Ps 91 eine individuelle Rettungszusage („du“), der Ps 92 als individuelles Danklied („ich“) korrespondiert, das die erfolgte Rettung dokumentiert.“³²⁰ Die gemeinsame Motivik unterstreicht die Verbundenheit. So lassen sich Naturmetaphern vom vertrocknenden Gras (Ps 90,5), von der fruchttragenden Palme und der

³¹⁵ Vgl. Weber, Werkbuch, 121.

³¹⁶ Vgl. McCann, Psalms, 1040.

³¹⁷ So wird das dritte Psalmenbuch auch bezeichnet.

³¹⁸ Vgl. Weber, Werkbuch, 121.

³¹⁹ Zenger, Psalm 90, 613.

³²⁰ Krüger, Vergänglichkeit, 213.

festverwurzelten Libanonzeder (92,13–16) finden. Insgesamt kann man Ps 91 und Ps 92 als Konkretisierung von Ps 90 lesen. Hier erfährt man, wer die Knechte JHWHs sind. Und zwar diejenigen, die auf JHWH vertrauen (Ps 91), sie leben in ihrem Alltag als Gerechte (Ps 92).³²¹ „Wer „gerecht“ lebt, d.h. wer sich gemeinschaftsgemäß verhält und wer die Wurzeln seiner Existenz in der Gottesgegenwart hat, der widersteht den Stürmen wie die Libanonzeder und der ist fruchtbar wie die Dattelpalme in der Wüstenoase.“³²²

Das Vertrauens- und Schutzmotiv aus Ps 90,1 wird in den beiden folgenden Psalmen vielfach eingespielt und variiert.

Seybold beginnt seine Ausführungen mit psalmtypischen exegetischen Anmerkungen.

So schreibt er: „Der Text des 90. Psalms ist konträr zu den glatten Übersetzungen ziemlich rau und schwierig. Aus Qumran kam in dieser Hinsicht keine Hilfe, so dass man auf die alten Textversionen angewiesen ist. Aber nicht nur im Blick auf die Semantik bietet der Text [...] einige fast unverständliche Passagen, die überzeugend zu verstehen noch nicht gelungen sind. Dazu kommen die im Psalter üblichen literarischen Schäden, die durch vielfachen Gebrauch eingetreten sind und dazu zwingen, dass man fast keinen Psalmtext ohne restaurative Arbeit übernehmen und verstehen kann. Der Schaden scheint nun gerade bei Psalm 90 besonders groß. Es gibt keine Übersetzung oder Wiedergabe, die ohne Umstellungen auskommt: Es sei denn für den Preis der Unverständlichkeit.“³²³

Schnocks schreibt in seinen Ausführungen zu Ps 90: „Sprachlich und gedanklich setzt er Vorstellungen und Texte aus den Büchern Exodus, Deuteronomium und Jesaja voraus und zeigt Verbindungen zu Ijob und Kohelet.“³²⁴

2. Gattung

Psalm 90 ist von wesentlichen Formelementen der Klagepsalmen bestimmt: „Anrufung Gottes (V 1–2), Klage mit Notschilderung (V 3–10), Bitte um Eingreifen Gottes (V 11–16) mit Ausblick in eine heilvolle Zukunft (V 17).“³²⁵ Psalm 90 wird daher in der Literatur oft als Klagepsalm vorgestellt.³²⁶ Da Psalm 90 aber auch weisheitliche Elemente beinhaltet, würde eine Gattungsbeschreibung als Klagepsalm zu kurz greifen. Weisheitliches Denken findet sich gleich zu Beginn in V 2, wo über die Vergänglichkeit des Menschen philosophiert wird. Diese Stelle erinnert an Ijob und Kohelet. „Lebenspraktische Erfahrungen und Anliegen verbinden sich dabei mit eher distanzierten, abstrakteren Überlegungen, die auch aus philosophischen

³²¹ Vgl. Zenger, Morgenröte, 213.

³²² Zenger, Morgenröte, 213.

³²³ Seybold, Studien, 130.

³²⁴ Schnocks, Ehe die Berge, 163.

³²⁵ Zenger, Psalm 90, 604.

³²⁶ Siehe etwa Zenger, Psalm 90, 604; Weber, Werkbuch, 118; Clifford, Communal Lament, 191; Strauß, Gott preisen, 49f; Tate, Psalms, 439.

Traktaten stammen könnten.³²⁷ Wenn, zum Beispiel, in Vers 12 um ein weises Herz gebeten wird, wird die stark weisheitliche Imprägnierung sichtbar³²⁸, wobei die weisheitlichen Stil- und Denkformen den Text nicht dominieren. Sie bilden lediglich einen Teilaspekt.³²⁹ Seybold widerspricht hier und setzt allgemeiner an. Er versteht Psalm 90 als Gebet. Trotz seiner Elemente aus Klagelied und Hymnus entzieht er sich einer Kategorisierung.³³⁰ Clifford spricht sich gegen die These aus, Psalm 90 sei weisheitliche Meditation. Er definiert ihn als Volksklage.³³¹ Er kritisiert, dass viele Exegeten zwar die Elemente aus Volksklagen anerkennen (so zum Beispiel die Beschwerden über Gottes Zorn und die Bitten um Gottes Entgegenkommen). Er widerspricht, dass das Element über ein glorreiches vergangenes Ereignis, das in Kontrast mit der gegenwärtigen Situation der Beter/innen steht, in Psalm 90 fehlt. Er sieht in V 1 den heilen Zustand, an den die Beter/innen zurückdenken. Gott als Zuflucht, der die Menschen schützt, dient als Erinnerung.³³² „The psalm prays for the return of divine favour when God blessed Israel and brought its projects to a happy conclusion (vv. 13-17).“³³³ Er schreibt dem Psalm eine rhetorische Strategie zu, die eine Erneuerung der heilen Vergangenheit bewirken soll. Gott möge wieder Zuflucht für Generationen von Beter/innen sein, er soll sie schützen, ihnen Fülle und Reichtum verleihen und ihr Bemühen fruchtbar werden lassen.³³⁴

3. Literarkritik

Exegeten, wie zum Beispiel Zenger³³⁵, teilen Ps 90 in unterschiedliche Schichten ein.³³⁶ Ich folge aber jenen Exegeten, wie zum Beispiel Weber³³⁷, die eine nähere Auseinandersetzung mit literar- beziehungsweise redaktionskritischen Schichten auslassen und/oder von einer planvollen Struktur des Psalms und dessen Einheitlichkeit ausgehen.³³⁸ Für die weitere

³²⁷ Schnocks, *Ehe die Berge*, 168.

³²⁸ Vgl. Zenger, *Psalm 90*, 604f.

³²⁹ Vgl. Seybold, *Studien*, 141.

³³⁰ Vgl. Seybold, *Studien*, 131.

³³¹ Vgl. Clifford, *Communal Lament*, 191.

³³² Vgl. Clifford, *Communal Lament*, 197.

³³³ Clifford, *Communal Lament*, 197.

³³⁴ Vgl. Clifford, *Communal Lament*, 197.

³³⁵ So auch zum Beispiel: Gunkel, *Psalmen*, 397; Zenger, *Psalm 90*; Müller, *90. Psalm*; Leuenberger, *Konzeptionen*, 133f.;

³³⁶ Vgl. Zenger, *Psalm 90*, 607ff.

³³⁷ So auch zum Beispiel, Krüger, *Vergänglichkeit*, 191-219; Kraus, *Psalmen*, 796; Irsigler, *Psalm 90*, 53; Schreiner, *Erwägungen*, 90.

Schreiner gibt aber an, dass es sicherlich Gedanken, Wortverbindungen, Bilder in Ps 90 gibt, die älteren Datums sind und in den Text aufgenommen worden sind.

³³⁸ Weber, *Werkbuch*, 119.

Analyse ist es irrelevant, ob Ps 90 in mehrere Entstehungsschichten einzuteilen ist, daher belasse ich es bei dieser kurzen Ausführung.

3. Wesentliche Inhalte, Aufbau, Gliederung von Psalm 90

Psalm 90 stellt mit Nachdruck die Frage nach der Zeit des Menschen im Vergleich zur Zeit Gottes.³³⁹ Die bedrängende Sicht des Todes-Problems erinnert an Kohelet (Koh 3,19–21; 9,1–6). Müller weist darauf hin, dass das Hervortreten der Todesfrage mit dem Schwinden des Bewusstseins von einer lebendigen Gegenwart Gottes zu tun hat.³⁴⁰ Irsigler führt die Bezüge auf Kohelet und Ijob auf einen weisheitlichen Kontext zurück. Er setzt weisheitliches Milieu voraus, „in der die tragende Kraft der geschichtlichen Überlieferungen Israels (V. 1b) zu verschwinden droht.“³⁴¹ Psalm 90 wird als Mosepsalm titulierte und wird so in die Tradition des im Pentateuch überlieferten Mosepsalm zum Exodus (Ex 15) und dem Moselied (Dtn 32) und dem Mosesegen (Dtn 33) gestellt.³⁴² Will man daher den Psalm im Kontext des Lebens des Mose lesen, lässt sich schließen, dass er das wesentliche Problem des Mose ausdrücken möchte: Es bleibt zu wenig Zeit – zu wenig Zeit, um in das gelobte Land zu gelangen, der Tod des Mose steht bevor. Der Psalm ist aber deshalb kein deprimierendes Zeugnis über die Vergänglichkeit des Menschen, er will ermutigen, so McCann.³⁴³ „Because God is eternal and faithful and eternally faithful in turning toward humanity, our allotted time becomes something meaningful, purposeful, joyful, enduring.“³⁴⁴ Dass noch weitere Bezüge zu Moses Erzählung zu finden sind, zeigen die Stichwortverbindungen zu Dtn 32-33³⁴⁵ oder Ex 32.³⁴⁶

Kriterien, nach denen der Psalm gegliedert werden kann, sind etwa ein Wechsel vom Thema oder ein Sprechrichtungswechsel. Psalm 90 kann folgendermaßen gegliedert werden:

V 1b–2 eröffnet mit einem hymnisch-liturgischen Bekenntnis den Psalm und setzt sich mit dem Vokativ Herr/Adonaj von V 1a ab. Gemeinsam mit V 17, der den Psalm abschließt, bildet er den Rahmen. Der letzte Vers setzt sich dadurch ab, dass die vorhergehenden Verse Gott mit einem Du anredet, die Bitte in V 17 aber in der 3. Person Singular formuliert wird.

³³⁹ Vgl. Seybold, Zeitvorstellungen, 97-108.

³⁴⁰ Vgl. Müller, 90. Psalm, 279.

³⁴¹ Irsigler, Interdependenz, 379.

³⁴² Vgl. Seybold, Studien, 131.

³⁴³ Vgl. McCann, Psalms, 1041.

³⁴⁴ McCann, Psalms, 1044.

³⁴⁵ Wallace, Narrative Effect, 19f.

³⁴⁶ So etwa Seiler, Text-Beziehungen, 144ff.; Tanner, Intertextualitiy, 96f.

Hier kann eine deutliche Zäsur gesehen werden.³⁴⁷ In diesem Rahmen finden sich beide Male die Ausdrücke mein Herr (אֲדֹנָי), darüber hinaus findet sich das Palindrom mā'ôn – no'am (נֶעֱם – מַעֲוִן).

Laut Zenger bilden V 11–12 das Zentrum des Psalms. Es hebt sich durch die rhetorische Doppelfrage und dessen Beantwortung und die daraus folgende Bitte deutlich vom Rest ab.

Die V 3–16 sind durch unterschiedliche Zeitformen geprägt. Im ersten Teil dominieren Vergangenheitsformen, während im zweiten vermehrt Imperative und Zukunftsformen verwendet werden.³⁴⁸ V 13 setzt sich mit einer erneuten Frage ab. Der emphatische Imperativ und die erstmalige Verwendung des Tetragramms JHWH zeigen eine deutliche Zäsur zwischen V 12 und V 13.³⁴⁹

Zenger stellt an dieser Stelle ein brauchbares Bild vor und folgt damit Tate und Schreiner.³⁵⁰ V 11–12 sind das Zentrum des Psalms, sie sind Wende- und Kulminationspunkt. Indem sie hier als Gelenkstelle, Scharnier bzw. Mittelpfosten dienen, können an beiden Seiten Flügel, -türen hängen. Die beiden Flügel V 3–10 und V 13–16 bilden in sich komponierte Einheiten. Sie nehmen die Stichworte aus den vorhergehenden beziehungsweise nachfolgenden Versen auf. So finden sich in Vers 12 Zorn und Grimm aus V 7 und V 9, in V 12 findet sich das Stichwort unsere Tage aus V 9.10 und V14.15.

Der erste Flügel V 3–10 teilt sich durch die verschiedenen Sprechrichtungen. V 3–6 hat die Sprechrichtung Du - Sie, in dem die allgemeine Vergänglichkeit des Menschen beklagt wird. In V 7–10 wird in der Sprechrichtung Wir – Du Gott wegen seines vernichtenden Zorns angeklagt. Gottes Zorn ist ein durchgängiges Motiv. „God's wrath and anger reverberate throughout the psalm.“³⁵¹

Üblicherweise stellt der Wechsel zwischen 2. und 3. Person, also ein Wechsel in der Sprechrichtung, eine Veränderung in der Sprecherrolle dar. Diese ist hier aber offensichtlich nicht gemeint. Psalm 90 unterscheidet zwischen einer Anredesituation und einem Reden über Gott. Wagner hat anhand Psalm 3 gezeigt, dass die Unterscheidung in 2. und 3. Person – Rede verschiedene Funktionen in den Psalmen erfüllt. Persönliche, individuelle Anliegen an Gott werden dem DU vorgetragen um schließlich auf allgemeine Aussagen hinauszuführen.³⁵² Die

³⁴⁷ Vgl. Zenger, Psalm 90, 605.

³⁴⁸ Vgl. Schnocks, Ehe die Berge, 164.

³⁴⁹ Vgl. Zenger, Psalm 90, 606.

³⁵⁰ Siehe Tate, Psalms, 43.; Schreiner, Erwägungen, 86.

Aber auch: Schnocks, Ehe die Berge, 164.

³⁵¹ Nysse, Dark Side, 445.

³⁵² Vgl. Wagner, Sprechen, 13f.

LeserInnen werden so eingeladen sich auf die Emotionen in den Psalmen einzulassen und werden in einem Übergangsprozess mitgetragen.

Der zweite Flügel lässt sich ebenso in zwei Abschnitte einteilen. Die V 13–14 und V 15–16 sind chiasmisch strukturiert. JHWHs Handeln an seinen Knechten wird durch die beiden äußeren Parallelismen ausgedrückt, die beiden inneren Parallelismen verbinden sich durch die Stichworte freuen/erfreuen und Tage.³⁵³

Die einzelnen Unterabschnitte sind ebenfalls chiasmisch aufeinander bezogen.

„Der Klage über das Zorneshandeln Gottes in V 7–10 steht die Bitte um das Erbarmen und die Güte Gottes in V 13–14 (als Kraft gegen seinen Zorn: vgl. nur Hos 11–8–9) gegenüber (also Entsprechung der beiden inneren Unterabschnitte). Der Klage über die wie Gras nachwachsende und vertrocknende Generationenabfolge der Menschheit in V 3–6 wird in V 15–16 die Bitte um den durch JHWH bewirkten erkennbaren Zusammenhang der Generationenabfolge gegenübergestellt. Damit entsteht ein *insgesamt siebenteiliger konzentrischer Aufbau* des Psalms: V 1b–2.3–6.7–10.11–12.13–14.15–16.17.“³⁵⁴

Liess gibt in ihren Überlegungen an, dass die weisheitliche Bitte in V 12 primär auf den Menschen und sein Verhalten bezogen ist. In V 13–17 werden stärker theozentrische Bitten verwendet.³⁵⁵ Diese beziehen sich auf die vorangegangenen Vergänglichkeitsklagen. V 13 greift auf das Motiv des Zorns aus V 7.9.11 zurück und bittet um göttliches Erbarmen. V.14 nimmt das Morgenmotiv aus V 3 auf und bittet um Sättigung und Güte am Morgen. V 15 liest von Tagen voller Lebensfreude und rekurriert damit auf die Tage voller Unheil und Mühsal in V 9f. Gottes Tun und seine Herrlichkeit soll sichtbar werden (V 16), der Wunsch nach der Freundlichkeit des Herrn (V 17) bildet den krönenden Abschluss.

4. Analyse von Psalm 90

Im Folgenden werde ich mich Vers für Vers auseinandersetzen. Dabei betrachte ich Semantik, Syntax, Themen und insbesondere die Emotionen jeden Verses. Bei der Analyse halte ich mich an die theoretischen Grundlagen von Winko, Wagner und Plutchik. Die Ergebnisse aus der Emotionsanalyse werden anschließend kurz zusammengefasst.

³⁵³ Vgl. Zenger, Psalm 90, 606f.

³⁵⁴ Zenger, Psalm 90, 607 [Hervorh. d. Verf.].

³⁵⁵ Liess, Sättigung, 331; siehe auch Zenger, Psalm 90, 611.

Vers 1

Ein Gebet für/von/im Geist des Mose, des Gottesmannes: Adonaj, du hast dich als Zuflucht erwiesen für uns von Geschlecht zu Geschlecht.

Der Psalm wird im Geiste Moses gelesen. Er wird näher hin als Gottesmann bezeichnet, eine besondere Nähe zu Gott und eine Sonderstellung dessen lässt sich daraus schließen. Die Bezeichnung Gottesmann ist auch in der Umwelt des Alten Testaments bekannt. Es ist eine „Bezeichnung für einen Menschen, der die Gottheit bzw. Gott bes.[onders, Anm. SA] nahe steht; [...]. Später wird dieser Name ein Ehrentitel.“³⁵⁶

Der Psalm beginnt mit einer Gottesanrufung (Invocatio). Sie ist hier zu einem Vertrauensbekenntnis und hymnischen Lobpreis ausgebaut.³⁵⁷ Mose wird hier als Diener, Knecht qualifiziert, der zu seinem Herrn ruft. Der Adonaj-Titel drückt eine besonders Schutz- und Fürsorgepflicht des Herrn gegenüber seinen Knechten und Mägden aus.³⁵⁸ Diese Schutzpflicht wird noch einmal betont in der folgenden Metapher: Gott erweist sich als Zuflucht für den Menschen, und das über Generationen hinweg. Diese Metapher drückt ein Bekenntnis zur Bundestreue Gottes aus.³⁵⁹ Dass hier nicht eine einzelne Person spricht, sondern eine Vielheit, die Gemeinde, ist vielen Exegeten klar.³⁶⁰

Was aber meint das hebräische מַעֲוֶן māʿôn, das in der Hebräischen Bibel 21 mal belegt ist und der Form nach weiblich ist?³⁶¹ Arnet gibt Ruhe bzw. Ruheplatz als Übersetzungsvorschlag an.³⁶² Das hebräische māʿôn kann aber auch mit Herberge, Aufenthaltsort wilder Tiere³⁶³ oder verstecktes Lager³⁶⁴ wiedergegeben werden. Es kann also die Wohnung bzw. der Aufenthaltsort wilder Tiere gemeint sein.³⁶⁵

Wird aber eine Stadt als solche bezeichnet, ist dies in Zusammenhang mit einer Gerichtsklage zu sehen – wilde Tiere werden in dieser Stadt Zuflucht suchen und finden.³⁶⁶

³⁵⁶ Ernst, Gottesmann, 273.

³⁵⁷ Vgl. Zenger, Psalm 90, 609.

³⁵⁸ Ebd.

³⁵⁹ Vgl. Stolz, Gabe und Last, 148.

³⁶⁰ So etwa Von Rad, 90. Psalm, 271 oder Seybold, Psalmen, 357.

³⁶¹ Vgl. Arnet, Wortschatz, 230.

³⁶² Vgl. Arnet, Wortschatz, 230.

³⁶³ Vgl. Gesenius, Handwörterbuch, 708.

³⁶⁴ KAHAL, 310.

³⁶⁵ Gillmayr-Bucher führt hier folgende Beispiele in ihren Ausführungen an: „מַעֲוֶן bezeichnet die Wohnung von Schakalen und Löwen (Jer 9,10; 10,22; 49,33; 51,37; Nah 2,1), Wohnung der Menschen (Zef 3,7), aber auch die Wohnung Gottes (1 Sam 2,29.32; Ps 26,8; 76,3; heilige Wohnung Gottes Dtn 26,15; Jer 25,30; Sach 2,17; Ps 68,6).“

Siehe Gillmayr-Bucher, Psalmen im Spiegel, 199, Anm. 202.

³⁶⁶ Vgl. Preuß, Art. מַעֲוֶן māʿôn, 1028.

mā'ôn meint aber auch die Wohnstatt JHWHs, wobei hier diskutiert wird, ob der Tempel oder der Himmel primärer Wohnort JHWHs sei.

„Daraus ergibt sich schließlich, daß im Tempel nicht nur JHWHs Gegenwart erfahren wurde, sondern daß hier letztlich JHWH selbst Wohnstatt und d.h. Zuflucht für den Beter war. Daher ist [...] in den umstrittenen Psalmbelegen (Ps 71,3; 90,1; 91,9) die Notwendigkeit einer Textänderung [...] zu überlegen. Hier kann nicht nur der Name der Wohnstätte zum Epitheton geworden sein [...], sondern mā'ôn als Schutzmetapher JHWHs, als substituierende Gottesbezeichnung verstehbar [...]. Ob man dann an einen kultischen Mittler als ursprünglichen Sprecher wird denken müssen [...], ist angesichts der bereits klar vorliegenden Demokratisierung dieser Vertrauenssage unwesentlich. Sowohl der Tempel als auch JHWH selbst sind der „Ort“, zu dem der Beter flieht und an dem er Zuflucht und Schutz erfährt.“³⁶⁷

Ps 90 beginnt also mit einer Schutzmetapher. Mose bzw. der/die Beter/in empfinden Gott als Ort, der Schutz und Zuflucht bietet. Dass hier auch der Tempel als Wohnstatt Gottes gemeint sein kann, darauf haben einige Exegeten hingewiesen.³⁶⁸

Man kann hier also schließen, dass hier Gott als Zuflucht für die Menschen gemeint ist, eine Bedrohung in der Welt wird damit vorausgesetzt. Der/die Beter/in wendet sich vertrauensvoll in Psalm 90 an Gott und erhofft, dass dieser auch weiterhin Zuflucht für ihn/sie sein wird.

Gott war und ist Schutz seit einer langen Zeit, man liest von Geschlecht zu Geschlecht, das eine lange Generationenfolge einschließt.³⁶⁹

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass gleich zu Beginn in V1 eine Emotion zu finden ist. Gott wird als Zufluchtsort beschrieben. Diese Schutzmetapher lässt sich folgendermaßen in Plutchiks Modell einordnen: Schutz, Zuflucht und Geborgenheit kann Gott aufgrund des Vertrauens, das die BeterInnen zu Gott haben, sein. Ihr Vertrauen in Gott, er möge weiterhin diese Funktion erfüllen, begleitet den Psalm von Beginn an.³⁷⁰ Gott wird hier eine erste Emotion zugeschrieben.

Vers 2

Bevor Berge geboren wurden und du die Erde und das Festland unter Wehen hervorbrachtest, seit Beginn der Weltzeit bis zum Ende der Weltzeit (bist) du, Gott.

³⁶⁷ Preuß, Art. מְעוֹן mā'ôn, 1029f.

³⁶⁸ So zum Beispiel Terrien, Psalms, 643; Goldingay, Psalms, 25; Brandscheidt, Unsere Tage, 10.

³⁶⁹ Dagegen hält zum Beispiel Ernst. Sie schließt von der Verbformation in V 1b darauf, dass dieser Zustand nicht mehr existiert.

Siehe Ernst, Segen, 204.

³⁷⁰ Siehe im Weiteren dazu Plutchiks Modell in Kapitel II.1. Einstieg Emotionstheorien – Basisemotionen nach Plutchik.

In Ungleichheit zwischen Beter/in und Gott wird hier deutlich, wenn man die Zeitdimensionen in Blick nimmt. Einerseits ist Gott außerhalb der Zeit des/der Beters/in, also vor aller Zeit und der darüber hinaus Seiende. Ein Indiz dafür ist, dass Gott bereits vor den Bergen war. Die Berge, die als das Älteste und Stabilste auf Erden (Ps 36,4; Dtn 33,15) gelten, sprechen dafür, dass Gott allem Werden und Vergehen enthoben ist.³⁷¹ Andererseits ist Gott mit und in dieser Zeit, vom Anfang der Weltzeit bis zum Ende der Weltzeit, also von Ewigkeit zu Ewigkeit. Das mythische Motiv der Geburt der Schöpfung erinnert an den Anfang der Schöpfung (vgl. Gen 1). Vers 2 wird von Geburtsmetaphern dominiert. Berge werden gezeugt, die Erde und das Festland werden hervorgebracht. Die Berge dürften die Erdscheibe tragenden Weltberge sein.³⁷² Das Bild einer Schöpfung, die nicht nur in Wehen liegt, sondern bereits geboren ist, dominiert diesen Vers. Zurückgeführt wird die Schöpfung auf ihren Gott, der scheinbar außerhalb der Zeitordnung steht. Gott ist seit Beginn der Weltzeit und wird es noch bis zu Ende dieser sein. Genauer betrachtet muss Gott vor der Weltzeit schon gewesen sein, wie sonst hätte die Erde geschaffen werden können?

In V 2 dienen die Geburtsmotive der Mythologie des Alten Orients als Folie für das Alte Testament: „Gottheiten, Könige, Menschen und in den kosmogonischen Mythen auch die Welt bzw. Teile der Welt werden von Gottheiten durch Zeugung und Geburt hervorgebracht.“³⁷³ Grohmann kritisiert, dass viele Übersetzer das Bild des gebärenden Gottes vermeiden³⁷⁴ und sogar versuchen dieses unsichtbar zu machen. Das hebräische יָלַד im qal Stamm meint aber gebären, zeugen; wird aber fälschlicherweise mit hervorbringen übersetzt. Sie plädiert daher für die Übersetzung *bevor Berge geboren wurden*, denn nur so kann das Bild der Geburt adäquat wiedergegeben werden.³⁷⁵ Grund zeigt, ähnlich wie Grohmann, dass die Entstehung der Berge offensichtlich als Geburt aufgefasst wird. הָיָה im piel Stamm ist nur mit der Bedeutung geboren werden belegt. הָיָה bedeutet Wehen haben, kreißeln, unter Wehen gebären und hat in V2 Gott zu Subjekt. Auch sie plädiert dafür, dass nicht im abgeblassten Sinne hervorbringen, erzeugen übersetzt werden soll, denn dafür gäbe es genug

³⁷¹ Vgl. Köckert, Zeit und Ewigkeit, 169.

³⁷² Vgl. Zenger, Der ewige Gott, 498.

³⁷³ Grund, Aus Gott gebären, 102.

³⁷⁴ Als Beispiel sei hier die Übersetzung aus dem Kommentar der Cambridge Bibel angeführt: „The intention is not to imply that God is to be compared with a human parent, but to stress that he is prior to the material world in time.“

Siehe Rogerson/Mc Kay, Cambridge Bible, 200.

Exegeten wie etwa Schmidt stehen in dieser Linie: siehe Schmidt, Ps 90, 120.

³⁷⁵ Vgl. Grohmann, Fruchtbarkeit, 81; Grohmann, Metaphors, 25.

Alternativen.³⁷⁶ Grohmann bedauert: „The unusual imagery of YHWH giving birth – even mentioning travail / labor pains – seems to be difficult for many exegetes.“³⁷⁷ Traditionelle Jüdische Erklärungen haben kein Problem mit dem Bild der Geburt und belassen dieses.³⁷⁸

Grohmann schließt mit folgender Beobachtung: „At the same time mountains, earth and mainland can be understood as images for eternity. Their lasting nature and stability contrast with the short lives of human beings. They parallel the existence of God, but, in addition to that, God's existence exceeds them all: While the birth of mountains, earth and mainland marks a starting point of their life, God is pro-existent before all phenomena of nature.“³⁷⁹

Es lässt sich festhalten, dass in der Gebärmeterphorik des polytheistischen Umfelds des Alten Testaments die weiblichen Geburtsmetaphern fast nur an Göttinnen Anwendung finden. Es ist bemerkenswert, dass im Psalm 90 Gott Subjekt dieser ist.³⁸⁰ Vers 2 erweitert somit das Bild von Gottes Emotionen. Dieser wird häufig mit männlichen Rollenbildern beschrieben, hier wird aber ein entscheidender weiblicher Aspekt hinzugefügt. Gott ist weder eindeutig männlich noch weiblich – dieses Faktum wird hier deutlich. Gott steht über dieser Unterscheidung und vereint beide Aspekte in sich.³⁸¹

Will man das Motiv der Geburt, der Wehen, der Geburtsschmerzen in Plutchiks System einordnen, fällt dies schwerer als in V 1. Eine Geburt wird immer zu einem Teil von Angst und Besorgnis und zu einem anderen Teil von Ekstase und Freude begleitet. Die Geburt verbindet zwei starke Emotionen – Angst und Freude. Glückt diese, verschwindet im Nu alle Besorgnis und die Freude und Liebe zum Nachkommen nehmen in dem Moment ihren zentralen Platz ein. Die Metapher der Geburt wird also deutlich emotional konnotiert. Dies bestätigen die Ansätze von Wagner und Winko. Sprachbilder transportieren und verstärken Emotionen, wie sich an diesem Beispiel nachvollziehen lässt.

Vers 3

Du machst den Sterblichen rückgängig zu Staub, und du ordnest an: Kehrt zurück, Menschenkinder!

In Vers 3 beginnt die Vergänglichkeitsklage (V 3–6). Hier wird die Vergänglichkeit des Menschen, genauer die menschliche Lebenszeit, mit der Erfahrung der ewigen Lebenszeit

³⁷⁶ Vgl. Grund, Aus Gott gebären, 103.

³⁷⁷ Grohmann, Metaphors, 26.

³⁷⁸ Vgl. Grohmann, Metaphors, 26.

³⁷⁹ Grohmann, Metaphors, 28.

³⁸⁰ Vgl. Grund, Aus Gott gebären, 104.

³⁸¹ Vgl. Grohmann, Metaphors, 33.

Gottes kontrastiert. Die Vergänglichkeit der Menschen ist die Folge des Bruchs des Bundes zwischen Gott und Mensch. Die Menschen, die sich nicht an die Lebensweisung Gottes halten (vgl. Ps 95,7-11; 104,29), müssen mit den Konsequenzen leben.³⁸² Vers 3 erinnert an Gen 3,19.22³⁸³ und Offb 22,2. An dieser Stelle könnte man aber fragen, ob Gen 2–3 voraussetzt, dass die Menschen hätten ewig leben können, hätten sie nicht gesündigt. McCann betont, dass diese Information nicht gegeben ist, dass das Sterben also von Beginn an Teil des Lebens der Menschen hätte sein können.³⁸⁴

Er schließt, dass Sünde und Tod nicht unbedingt kausal zu erklären sind: „Thus, while sin and death are related, the relationship is not necessarily causal. Sin does not cause physical death. Rather, sin involves alienation from God, which makes physical death a problem. And when physical death is feared, then it becomes necessary to conclude that death causes sin!”³⁸⁵

Das Schicksal des Menschen ist es also zu Staub zurückzukehren (vgl. Gen 3,19). Gott selbst ist es, der den Menschen zurückkehren lässt zu Staub. „And, as Hebraists have pointed out, that could very well mean that the destroyer is at the same time the builder – the one who breaks is at the same time the one who puts together.”³⁸⁶ Die Menschen sind der Hand Gottes vollkommen ausgesetzt. Zenger ist der Meinung, es dabei aber nicht gemeint, dass der Mensch als Erdling zurückkehrt und dem Kreislauf der Erde wieder zugeführt wird; das hebräische אֶפְרָיִם (Staub) „konnotiert die Gewalt, mit der etwas zermalmt wird.“³⁸⁷ Das Zurückkehren zu Staub meint hier laut Zenger nicht den Kreislauf vom Kommen und Gehen der Menschen, sondern will diesen Umstand anklagen.³⁸⁸ „Die Konstellation „ewiger Gott – sterblicher Mensch“ ist in dieser Deutung des Psalms ausdrücklich von Gott verfügt. In dieser göttlichen Verfügung liegt das eigentliche Problem, die Spannung in der genannten Konstellation.“³⁸⁹ Diese kontrastive Konstellation wird in V 4.5-6 wiederum aufgenommen und gedeutet.³⁹⁰

Vers 3 enthält eine Doppelung: Zuerst liest man vom Sterblichen, der zurückkehrt, und im nächsten Moment ordnet Gott die Umkehr der Menschenkinder an – eine Anordnung, der man nicht ausweichen kann. Sollen die Menschen innehalten und umkehren, anders handeln

³⁸² Vgl. Wiegand, Vergänglichkeit, 775.

³⁸³ Auf die intertextuellen Bezüge in Ps 90 auf Gen 3 macht etwa auch Seiler aufmerksam. Siehe Seiler, Text-Beziehungen, 147ff.

³⁸⁴ Vgl. McCann, Psalms, 1042.

³⁸⁵ McCann, Psalms, 1042.

³⁸⁶ Jens, Transience, 178.

³⁸⁷ Zenger, Psalm 90, 610.

³⁸⁸ Vgl. Zenger, Psalm 90, 610.

³⁸⁹ Irsigler, Interdependenz, 380 [Hervorh. d. Verf.].

³⁹⁰ Vgl. Irsigler, Interdependenz, 380.

Näheres zu Vers 4ff. siehe weiter unten.

als zuvor? Sollen sie von einem verkehrten Lebenswandel umkehren? Umkehr, im Sinne einer „Rückkehr von einer einmal von JHWH (in verschiedenen Anweisungen) vorgegebenen Lebensweise, so dass man erkennen kann, dass man JHWH ernst nimmt“³⁹¹, könnte hier wohl auch gemeint sein. Westermann macht jenen umstrittenen Vorschlag hier ein Umkehren zum Leben zu lesen. V 3 würde so mit V 5–6 einen chiastischen Parallelismus folgen (V 3: sterben – geboren werden; V 5–6: geboren werden – sterben).³⁹²

Zusammenfassend lässt sich feststellen, wenn man Zengers Ausführungen folgt, dass das Zurückkehren zu Staub ein gewaltsames Zurückkehren ausdrücken will. Der Befehl an die Menschen umzukehren verstärkt die negative Stimmung und zeigt im Sinne Wagner/Winko, dass es sich hier um eine implizit emotionale Situation handeln kann, die beim lyrischen Wir des Psalms hervorgerufen wird. Dass der/die BeterIn nicht mit Gottes Anweisung einverstanden ist, könnte hier logisch geschlossen werden. So können Emotionen wie Wut, Ärger, Verdruss, aber auch Angst und Besorgnis über Gottes Anordnung Resultat sein. Da aber nicht eindeutig zu deuten ist, dass dem lyrischen Wir diese Emotionen zugeschrieben werden, kann man auch fragen, ob diese Emotionen aufseiten der heutigen LeserInnen zu suchen sind. Man kann die Emotionen, die in V 3 angesiedelt sind, auch als Reaktion der LeserInnen verstehen. Wie die Betenden den Befehl Gottes aufgefasst haben, kann an dieser Stelle nicht belegt werden.

Vers 4

Ja fürwahr tausend Jahre (sind) in deinen Augen wie der Tag gestern, wenn er vorbeigegangen ist und (wie) eine Wache in der Nacht.

Zeitliche Ausdrücke prägen den vierten Vers. Tausend Menschenjahre sind in Gottes Augen wie ein einziger Tag. Gott hat also ein ganz anderes Zeitgefühl als die Menschen, tausend Jahre sind im Nu vorüber. Auch ein Tag ist schnell vorbei und erinnert dabei an eine Nachtwache, also an wenige Stunden.

Diese Vergleiche zeigen wie unterschiedlich das Zeitgefühl der Menschen und das Gottes ist. Wir können unsere zeitlichen Dimensionen nicht mit denen Gottes vergleichen, Gott steht außerhalb unseres Zeitelements, wie schon V 2 gezeigt hat. Gott scheint die Vergänglichkeit des Menschen gar nicht erfassen zu können, da das menschliche und göttliche Verständnis

³⁹¹ Reiterer, Bekehrung/Umkehr, 78.

³⁹² Vgl. Westermann, Living Psalms, 160-161.

von Zeit so auseinanderklaffen. In seinen Augen scheint die zeitliche Dimension ganz anders zu verlaufen, als die für die Menschheit.

Nun zu den einzelnen Begriffen und Motiven, die in V 4 aufgegriffen werden. Die Augen Gottes werden im Alten Testament etwa 23 Mal verwendet. Gottes prüfender Blick fällt auf die Menschen herab. Diese tun Dinge, die Gott ge- oder missfallen. Menschen finden dementsprechend Gnade חַסֵּד (hāsəd) oder חֵן (hen) vor JHWHs Augen. Gottes Augen sehen alles, was in seinem Land geschieht (Dtn 11,12; Spr 15,3; 2 Chr 16,9).³⁹³

In V 4 nimmt die Zeitthematik einen zentralen Stellenwert ein. Die Nacht war in biblischen Zeiten nicht in Stunden, sondern in Nachtwachen eingeteilt, daher das heute eigentümlich erscheinende Bild der Wache in Psalm 90 zu finden. Es ist ein alternatives Zeitmaß.³⁹⁴ Die Einteilung der Nacht in Nachtwachen war bei den Israeliten und Babyloniern üblich und je nach Jahreszeit unterschiedlich lang.³⁹⁵

„JHWH hat bei der Schöpfung die Dauer der Finsternis zwar auf die Finsternis begrenzt (Gen 1,5), aber wegen dieser Dunkelheit gilt die Nacht als Sinnbild des Unglücks, des Todes und der Sünde (Ps 91,5; Joh 9,4) sowie als die Zeit, in der Dämonen (Lilit) hauptsächlich wirken. Für die neue Schöpfung konnte also auch das völlige Aufhören der Nacht erwartet werden (Jes 60,19; Sach 14,7; Offb 21,25; 22,5).“³⁹⁶

Vers 5 und 6

Du lässt sie dahinfahren in den Schlaf, sie sind am Morgen wie das Gras, das aufsprießt.

Am Morgen blüht (es) und wächst, zum/für den Abend hin (ver-) welkt (es) und vertrocknet/verdorrt.

Meiner Meinung nach müssen die Verse fünf und sechs miteinander gelesen werden, da hier ein Motiv die beiden Verse bestimmt. Das Thema der Vergänglichkeit ist stark präsent. Das Leben der Menschen wird mit dem Gras verglichen, das am Morgen aufsprießt³⁹⁷ um im Laufe des Tages zugrunde zu gehen und um am Abend bereits vertrocknet und verwelkt zu sein. Schreiner sieht in den V 5-6 keine Doppelschreibung, die gestrichen werden müsste,

³⁹³ Vgl. Baumann, Geschlecht, 226.

³⁹⁴ Vgl. Ernst, Nacht, 539.

³⁹⁵ Vgl. Ernst, Nachtwache, 539.

³⁹⁶ Ernst, Nacht, 539.

³⁹⁷ Zur Übersetzung halte ich mich an Müller. Er übersetzt an dieser Stelle mit *sprießen* und nicht mit der anderen Möglichkeit *fortreißen, hinwegraffen*.

Hier hält er dagegen: „Dagegen wäre ein Verwelken „am Morgen“, wenn HLP I hier „verwelken“ meinte, auch sachlich wenig einleuchtend: der Tau der Nacht bewirkt das Blühen und Sprießen; erst am frühen Nachmittag setzt allenfalls das Verwelken ein.“

Siehe Müller, Sprachliche Beobachtungen, 395 [Hervorh. d. Verf.].

sondern das Stilmittel der Wiederholung.³⁹⁸ V 5 spricht zwar vom Schlaf, der wird aber oft synonym für den Tod verwendet. Da es sich hier um einen Vergleich mit Gras handelt, das immer wieder aufkeimt um anschließend dahinzuraufen, halte ich es für sinnvoll Schlaf mit Tod zu identifizieren. „Wie in vielen anderen Kulturen findet sich in der Bibel Schlaf als Euphemismus und Metapher für Tod (Ps 13,4; Ijob 14,12; 1 Thess 4,14).“³⁹⁹ Tsevat's Ausführungen zu Ps 90,5-6 unterstützen diese These: „Every night and every night's sleep impress on man the vulnerability of life. Sleep acquaints him with death; death is but another aspect of sleep (cf. Jer. li 39,57; Ps xiii 4; Job iii 11, 13, xiv 12).“⁴⁰⁰ Schlaf als vorübergehendes „Hinabtauchen in die abgründige Erdtiefe“⁴⁰¹ ist im Psalm Thema. Die Grenze zwischen Leben und Tod ist ein zentrales Motiv in den Psalmen, die Präsenz des Todes mitten im Leben wird etwa durch Krankheit oder Verfluchung ausgedrückt.⁴⁰² Brandscheidt ist hier anderer Meinung. Sie interpretiert den Schlaf in V 5 nicht mit Tod, sondern weist auf einen anderen Kontext hin. Sie versteht den Schlaf positiv, der über die Menschen ausgeschüttet wird, und zwar als Regenerationsphase, die dem Menschen Erholung und neue Kraft gibt. Sie betont aber, dass das Vergänglichkeitsgericht dadurch nicht aufgehoben wird, die Menschen erneuern sich zwar im Schlaf, aber ein Fortschritt, der positive Auswirkungen auf die *conditio humana* hätte, wird damit nicht erreicht.⁴⁰³

Der Sprung zwischen den beiden Bildern vom Schlaf zum Gras macht Schwierigkeiten. Gillmayr-Bucher macht aufmerksam, dass sich in Vers 5 zwei Bildwelten überschneiden. Vers 5 weist keinen Parallelismus auf, wechselt aber nach Vers 5a das Thema. Die Metapher vom Schlaf lässt sich zweierlei kombinieren. Einerseits kann der Schlaf im Sinne von Vers 4 ein Gegenstück zur Nachtwache sein, andererseits passt er gut zur Zeitbestimmung am Morgen in Vers 5b. So könnte hier verstanden werden, dass die Menschen am Morgen wie ein Schlaf bzw. Traum sind, welcher sich beim Aufwachen sofort verflüchtigt.⁴⁰⁴ V 5b wechselt das Bild und betont das Vorübergehen der Zeit. „Die Perspektive nimmt mit der Wahl des Vergleichsspenders Gras menschliche Erfahrung auf und stellt sie parallel zur göttlichen Erfahrung in Vers 4.“⁴⁰⁵

Das Vergänglichkeitsmotiv aus dem Bereich der Vegetationsmetaphorik ist ein nicht selten verwendetes Bild für die vergehende Lebenszeit, so Liess. Sie weist darauf hin, dass in der

³⁹⁸ Vgl. Schreiner, Erwägungen, 84.

³⁹⁹ Ernst, Schlaf, 673.

⁴⁰⁰ Tsevat, Psalm XC 5-6, 116.

⁴⁰¹ Janowski, Konfliktgespräche, 253.

⁴⁰² Vgl. Janowski, Konfliktgespräche, 253.

⁴⁰³ Vgl. Brandscheidt, Unsere Tage, 18f.

⁴⁰⁴ Vgl. Gillmayr-Bucher, Psalmen im Spiegel, 201.

⁴⁰⁵ Gillmayr-Bucher, Psalmen im Spiegel, 216.

Lebenswelt des alten Israels, in der es üblich ist, dass Gras schnell verdorrt, die Metapher der Vergänglichkeit besonders eindrucksvoll sei.⁴⁰⁶

In Psalm 90 prallen zwei gegensätzliche Vorstellungen vom Leben aufeinander. Leben ist Kontinuität, die es ermöglicht Glück zu erleben und Sinn zu erfahren. Der Vergleich mit der jäh Flüchtigkeit, mit der Vergänglichkeit des Lebens, scheint die Begrenztheit allen Lebens in Frage gestellt. Hier wird die weisheitliche Seite von Psalm 90 besonders spürbar. Wie sollen Menschen Sinnhaftigkeit und unabwendbare Vergänglichkeit des menschlichen Lebens vereinbaren?

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass in den VV 5.6 implizit eine gewisse Schwermütigkeit und Traurigkeit anklingt. Die Hoffnungslosigkeit kann aber auch die Angst vor der Gefahr und Bedrohung ausdrücken. Menschen sind dem Tod ausgesetzt. Gott, der zugleich Schöpfer und Zerstörer der Menschen, wird hier angeklagt für das Schicksal der Menschen. Er ist Ursprung ihrer Todesverfallenheit, Gott allein hat über das endgültige Schicksal der Menschen bestimmt. Die Menschen sind dem Zerfall ausgeliefert, sie können dem Tod nicht ausweichen. Dass das menschliche Leben mit Vegetationsmetaphorik beschrieben wird, fügt dem Ganzen eine emotionale Komponente hinzu. Das Bild des Grases, das aufsprießt um im nächsten Moment zu verwelken, zeigt eindrucklich, wie es um die Menschen bestimmt ist. In diesen Versen werden die Emotionen der Menschen besonders eindrucklich durch Sprachbilder ausgedrückt.

Vers 7

Denn/ja wir vergingen in deiner Nase/durch deinen Zorn, durch deine Hitze/Zornesglut sind wir schreckensstarr/erschrocken.

Die traditionelle These, der Tod des Menschen sei der Sünde Sold, steht am Beginn von Abschnitt V 7–10.⁴⁰⁷ „Die Spannung zwischen Gott und Tod ist nicht zu trennen von dem

⁴⁰⁶ Vgl. Liess, Sättigung, 330.

So finden sich in Ps 37,2; 102,12; 103,15-16; Jes 40,6-7 ähnliche Gras-Metaphern. Ijob 14,1-2; Sir 14,18-19 bieten ähnliche Vergänglichkeitsmetaphern.

Siehe dazu: Schreiner, Erwägungen, 83; Whitley, Psalm 90,5, 557.

Goldingays Ausführungen seien hier ebenfalls erwähnt. Er hat in V 5.6 nicht unbedingt die Menschheit im allgemeinen im Sinne, sondern könnte sich ebenso gut für den Kontext eines Volkes, das ebenso wie das Gras in einem Moments schnell emporwachsen und florieren kann, während es im nächsten Moment kollabieren kann.

Siehe Goldingay, Psalms, 28.

⁴⁰⁷ Vgl. Zenger, Psalm 90, 611.

Zusammenhang zwischen Tod und *Schuld*.⁴⁰⁸ So auch Wälchli, wenn er festhält, „dass im Grundtext die menschlichen Sünden Gottes strafenden Zorn verursachen und so die Vergänglichkeit der Menschen herbeigeführt wird.“⁴⁰⁹ Die Metapher aus V 5-6 vom vergehenden Gras könnte auf V 7 hin ausgerichtet sein.⁴¹⁰ Der glühende Wind, der hier als Erfahrungshintergrund dient, lässt das Gras tagsüber welken, kann aber im alttestamentlichen Denken auch den richtenden Zorn Gottes bezeichnen.⁴¹¹ Die Sterblichkeitserfahrung wird in den VV 7-10 und in V 11 als Zornerfahrung gedeutet. Die Zornesmacht Gottes ist demnach eine Reaktion auf die menschlichen Verfehlungen.⁴¹² *„Da tut sich eine düstere neue Konstellation auf: hier der Mensch in ungeahnter Schuldverflechtung, vergänglich, zum Sterben bestimmt – dort der auf die Schuld mit Zorn reagierende Gott, der die Flüchtigkeit des Menschenlebens als Geschick verhängt.“*⁴¹³

Der synonyme Parallelismus verdeutlicht hier Gottes Zorn. Zunächst erfährt der/die Leser/in vom Vergehen der Menschen durch Gottes Zorn. Gottes Zorn ist lebensbedrohlich, kann also vernichtend oder rettend wirken, je nach Sichtweise.⁴¹⁴ Lang betont in seinem Beitrag, dass der Zorn aber nicht zum Wesen Gottes gehört, sondern vielmehr zu seiner Heiligkeit.⁴¹⁵

„Zorn entbrennt, wenn die Heiligkeit Gottes durch menschliches Tun infrage gestellt wird. Die Zornesmetaphorik ist ein wirksames Mittel um auszudrücken, dass Gott, in dem selbst nichts Böses ist, sich als volle Energie der Auseinandersetzung mit dem Bösen offenbart. [...] Auf einen kurzen Nenner gebracht, regt sich der Zorn Gottes dort, wo der Mensch durch vielgestaltige Sünde sein Heilsangebot (Bund) zurückweist.“⁴¹⁶

Gottes Zorn wird in der Erfahrung von Unheil und Leiden wirklich, die Rede vom Zorn JHWHs hängt also mit der Heilsabwesenheit Gottes zusammen. So ist Wälchli der Meinung, dass der Heilsabwesenheit die Heilsgegenwart entspricht. Diese ist mit Termini wie Güte (vgl. dazu V 14) und Gnade verbunden. Diese fehlt aber in V 7. Das Leiden und Unheil ist eigentliche Tat Gottes.⁴¹⁷

⁴⁰⁸ Wolff, Anthropologie, 171 [Hervorh. d. Verf.].

Clifford jedoch ist der Meinung, dass der topos Vergänglichkeit der Menschen vom topos Zorn Gottes zu unterscheiden ist. Die beiden topoi wollen, seiner Meinung nach, nicht dasselbe aussagen und sind logisch nicht miteinander verlinkt.

Siehe dazu Clifford, Communal Lament, 199.

⁴⁰⁹ Wälchli, Gottes Zorn, 75.

So auch etwa Strauß, Gott preisen, 54 oder Irsigler, Interdependenz, 380.

⁴¹⁰ Vgl. Gillmayr-Bucher, Psalmen im Spiegel, 200.

⁴¹¹ Vgl. Strauß, Gott preisen, 54.

⁴¹² Vgl. Irsigler, Interdependenz, 380f.

⁴¹³ Irsigler, Interdependenz, 381 [Hervorh. d. Verf.].

⁴¹⁴ Vgl. Wälchli, Gottes Zorn, 84.

⁴¹⁵ Vgl. Lang, Zorn Gottes, 826.

⁴¹⁶ Lang, Zorn Gottes, 826.

⁴¹⁷ Vgl. Wälchli, Gottes Zorn, 86.

Groß widerspricht dieser These. Er betont, dass biblische Autoren Gottes Zorn nicht als Gegensatz seiner Liebe oder als Konsequenz seiner Heiligkeit verstehen. Vielmehr ordnen diese den Zorn seiner Gerechtigkeit zu.⁴¹⁸ „Er ist in seinem Zorn gerecht, bzw. sein Zorn ist Ausfluß seiner Gerechtigkeit bzw., soweit seine Gerechtigkeit als gerechtmachendes Heilswirken gefaßt wird, die Schattenseite seiner Gerechtigkeit.“⁴¹⁹ Gott als König lenkt die Geschicke der Völker, besonders des eigenen Volkes. Stößt er auf Widerstand entbrennt sein Zorn um diesem Einhalt zu gebieten. Gottes Zorn richtet sich oft gegen die Völker, insbesondere wenn sie seinem Zion, seinem König oder seinem Volk nicht die Position einräumen, die er ihnen zugedacht hat. Gott will seinen Geschichtsplan um jeden Preis durchsetzen.⁴²⁰

Wälchli gibt zu Bedenken, dass sich in den Psalmen sich zweierlei Sichtweisen des Zorn Gottes finden. Zorn wird hier nicht immer als Reaktion JHWHs auf menschliche Schuld beschrieben, es kann ebenso keine ersichtlichen Gründe geben – Gottes Zorn kann also genauso gut unergründlich sein.⁴²¹ In Psalm 90 ist der Zorn aber begründet, wie die weitere Analyse ergeben wird.

In V 7 finden sich zwei unterschiedliche Begriffe, die Zorn ausdrücken wollen.

Die Emotion **נָסַף** 'af ist, wie auch andere Emotionen „eng mit Körperteilen bzw. körperlichen Äußerungsformen verknüpft.“⁴²² Es meint die Nase oder die Nasengegend, also das Gesicht. In dieser Bedeutung kann es Nasenlöcher, die Nasengegend oder Zorn ausdrücken.⁴²³ „Die Geläufigkeit der Metapher geht soweit, dass **נָסַף**/af an den meisten Stellen für den Zorn steht und nicht mehr für das Körperteil.“⁴²⁴ Die Übertragung auf die Bedeutung Zorn kann entweder den Zorn von Menschen oder JHWH meinen.⁴²⁵ Nase/Zorn ist im Alten Testament 277 Mal belegt, davon beziehen sich 162 auf JHWH.⁴²⁶ Lang schließt: „So sind ein wichtiges Wort für Zorn und Nase von derselben Wurzel abgeleitet. Bedeutsam ist, dass sich auch die Begrifflichkeit für die Langmut [...], also das Gegenteil von derselben Wurzel herleitet (vgl. etwa Ex 34,6).“⁴²⁷

⁴¹⁸ Vgl. Groß, Gottes Zorn, 79.

⁴¹⁹ Groß, Gottes Zorn, 79.

⁴²⁰ Vgl. Groß, Gottes Zorn, 79.

⁴²¹ Vgl. Wälchli, Gottes Zorn, 85.

⁴²² Lang, Zorn Gottes, 826.

⁴²³ Vgl. KAHAL, 40f.

⁴²⁴ Baumann, Geschlecht, 226.

⁴²⁵ Vgl. Gesenius, Handwörterbuch, 87.

⁴²⁶ Vgl. Bergmann, Geschlecht, 226.

⁴²⁷ Lang, Zorn Gottes, 826.

Der Begriff Zorn wird in der hebräischen Bibel häufig verwendet, es gibt 235 Belege für אַף im Singular, die die Bedeutung von Nase (25 mal), menschlichem Zorn (42 mal) oder göttlichem Zorn (168 mal) haben können.⁴²⁸ Wird das Wort in Dual-Form verwendet, meint es Nasenflügel bzw. –löcher, durch die zum Beispiel der Lebensodem ein und ausgehen kann (vgl. Gen 2,7; 7,22).⁴²⁹

„Viel häufiger jedoch bezeichnet אַף mit leicht verständlicher Bedeutungsentwicklung von »Nase« hin zu der in diesem Körperteil manifestierenden Gemütsbewegung des »Schnaubens« (vor Zorn) den »Zorn« [...]. Dabei ist in fast der Hälfte der Stellen, die von menschlichem Zorn handeln, אַף mit dem Verb הָרַח »entbrennen« [...] verbunden [...]»⁴³⁰

Mehrheitlich wird das Wort אַף für Gottes Zorn⁴³¹ verwendet, und zwar in ähnlich menschlichen Zügen. Es bleibt aber ein wesentlicher Unterschied zwischen göttlichem und menschlichem Zorn bestehen - ein gewisses Gefälle. Es stehen nicht zwei gleichberechtigte Partner gegenüber, sondern der Schöpfer seinem Geschöpf.⁴³²

„Darüber hinaus ist im AT überall noch zu spüren, daß der göttliche Zorn eine im letzten rational nicht erklärbare Reaktion eines als Person geglaubten göttlichen Herrn ist, die sich eben darum klarer begrifflicher Definition entzieht, weil dieser sich in freier Willensentscheidung seinem Volk in menschlich unbegreiflicher Weise mitgeteilt hat. So erscheint der göttliche Zorn als notwendiges Korrelat zu der göttlichen Liebe, die die Rettung seines Volkes sucht (vgl. z.B. Ex 4,14; auch Ps 30,6).«⁴³³

Die zweite Hälfte des Verses beschreibt die Reaktion der Menschen auf dessen Zornesglut, sie erschrecken. In diesem Fall wird nicht wieder derselbe Begriff für Zorn verwendet, sondern ein neuer eingeführt.

Das Substantiv הֵמָּה hēmā wird von der Wurzel הָמַי abgeleitet, diese hängt mit הָמָה zusammen (heiß sein)⁴³⁴. Aufgrund anderer semitischer Sprachen schließt man auf folgende Bandbreite in der Bedeutung⁴³⁵: Hitze⁴³⁶, Glut⁴³⁷; Gift⁴³⁸ (von Schlangen)⁴³⁹; Erregung,

⁴²⁸ Vgl. Sauer, Art. אַף אַף Zorn, 220.

⁴²⁹ Vgl. Sauer, Art. אַף אַף Zorn, 220.

⁴³⁰ Sauer, Art. אַף אַף Zorn, 223 [Hervorh. d. Verf.].

⁴³¹ Vgl. auch Gesenius, Handwörterbuch, 87.

⁴³² Vgl. Sauer, Art. אַף אַף Zorn, 223f.

⁴³³ Vgl. Sauer, Art. אַף אַף Zorn, 224.

⁴³⁴ Vgl. Sauer, Art. הֵמָּה hēmā Erregung, 581.

⁴³⁵ Vgl. Lang, Zorn Gottes, 826.

⁴³⁶ Siehe KAHAL, 171; Gesenius, Handwörterbuch, 363; Lang, Zorn Gottes, 826.

⁴³⁷ Siehe Gesenius, Handwörterbuch, 363; Lang, Zorn Gottes, 826.

⁴³⁸ Siehe KAHAL, 171 bzw. Sauer, Art. הֵמָּה hēmā Erregung, 581.

⁴³⁹ Siehe Gesenius, Handwörterbuch, 363; Lang, Zorn Gottes, 826.

Zorn⁴⁴⁰ (Geifer, Schäumen)⁴⁴¹, Wut, Grimm oder Gottes Zorn⁴⁴². Wenn man direkt von der Wurzel herleitet, kann man mit heiß sein oder erregt sein übersetzen.

Es kann als das Heiß-Sein vor Erregung meinen, also den Zorn. Die beiden Begriffe des Zorns in Vers sieben sind aber nicht gleichbedeutend. Der Begriff זַרַם meint „mehr den körperlich sichtbaren erregten Zustand eines im Zorn befindlichen und daher schwer atmenden Menschen [...], während hēmā mehr die innere Gemütsbewegung, die innere Zornglut deutlich machen will.“⁴⁴³ Ein wesentlicher Unterschied in den Texten ist aber nicht ersichtlich.⁴⁴⁴ Gegen wen richtet sich nun dieser Zorn? Er kann sich gegen Einzelne richten (vgl. Ps 90,7 aber auch 6,2; 38,2; 88,8) oder gegen das eigene Volk (siehe Strafgericht (Jer 4,4, u.a.); aber auch gegen andere Völker, wie Sodom und Gomorrha (Dtn 29,22) u.a. oder gegen Fremdvölker und Feinde (Ps 59,14; 79,6)).⁴⁴⁵

Vers sieben drückt also explizit eine Emotion Gottes aus, wie oben gezeigt decken die Begriffe זַרַם und חֵמָה eine gewisse Bandbreite ab. Wesentlich ist ihnen der Zorn Gottes, der so ausgedrückt wird und sich gegen Einzelne bzw. Mehrere richtet. Der/die Beter/in drückt aus wie Menschen in Gottes Zorn vergehen und welche Konsequenzen Gottes Zorn hat.

Van Wolde betont, dass Zorn immer ein Objekt hat. Eine Person kann also nicht zornig sein, ohne ein entsprechendes Gegenüber. Er hält fest, dass Zorn dann entsteht, wenn irgendjemand oder irgendetwas in die Pläne Gottes oder der Menschen interveniert. Auch wenn man sich dem Erreichen von gesetzten Zielen entgegenstellt, wird man Zorn erzeugen.⁴⁴⁶ Wie schon am Beispiel von זַרַם gezeigt, wird Zorn im Hebräischen in der Gesichtsgegend lokalisiert. Van Wolde überträgt seine Erkenntnisse auf allgemeine Beobachtungen zu Zorn im Hebräischen. Zorn wird im Mund, im Gesicht oder im Kopf lokalisiert. Das Objekt des Ärgers wird verbrannt, verschmäht, gegessen, verzehrt oder verschlungen. Zorn wird als Hitze verstanden, als Feuer, das zum Beispiel aus dem Mund ausbricht. Ist der Zorn einmal entstanden, sucht er sich seinen Weg hinaus. Zorn kann nicht kontrolliert werden. Das Hebräische kennt kein Kontrollieren von Zorn, kein Zurückhalten im Magen, in der Brust oder in sonstigen Bereichen des Körperinneren. Zorn hat destruktive Folgen: Er verbrennt, zerschmilzt oder fließt über.⁴⁴⁷ Wagner nennt dieses Phänomen Behältermetapher⁴⁴⁸. Er fasst in seinen

⁴⁴⁰ Siehe KAHAL, 171 bzw. Sauer, Art. חֵמָה hēmā Erregung, 581.

⁴⁴¹ Siehe Sauer, Art. חֵמָה hēmā Erregung, 581.

⁴⁴² Siehe, Gesenius, Handwörterbuch, 363.

⁴⁴³ Siehe Sauer, Art. חֵמָה hēmā Erregung, 582.

⁴⁴⁴ Vgl. Sauer, Art. חֵמָה hēmā Erregung, 582.

⁴⁴⁵ Vgl. Sauer, Art. חֵמָה hēmā Erregung, 583.

⁴⁴⁶ Van Wolde, Sentiments, 8.

⁴⁴⁷ Van Wolde, Sentiments, 9ff.

Ausführungen zusammen, dass Zorn zunächst nicht als bleibende Emotion geschildert wird, sondern plötzlich kommt. Zorn wird in Flüssigkeitsbildern, in Verbindung mit Rauch, Feuer, Glut, aber auch in Verbindung mit Sturm beschrieben. Zorn wird häufig an Gründe gebunden. Werden beide Begriffe **אַף** und **אֵתָה** in Verbindung verwendet, wird der Zorn noch gesteigert.⁴⁴⁹ Dies scheint im Zusammenhang mit Psalm 90 interessant, da hier nicht einer der Begriffe für Zorn verwendet wird, sondern beide, und sogar im selben Vers. Die Gründe für Gottes Zorn werden in den nachfolgenden Versen sichtbar.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass V 7 gleich zwei Emotionen anführt, die Gottes Wut und Ärger verdeutlichen sollen. Beide Begriffe können mit Zorn übersetzt werden. Nicht Gottes Freundlichkeit und Güte werden verherrlicht, sondern die Tatsache, dass die Menschen in seinem Zorn vergehen und in seiner Zornesglut erschrecken, sind große Themen im siebten Vers. Will man mit Wagners/Winkos Ansatz argumentieren, verdeutlicht der synonyme Parallelismus und somit das zweifache Vorkommen von Zorn (mit unterschiedlichen Begriffen), wie präsent diese Thematik ist. Das Thema von Gottes Zorn wird den Psalm noch weiter begleiten. Der Gedanke, dass, wenn etwas Schlimmes passiert, nur Gott dahinter stecken kann, wird hier deutlich. In den Erzählungen des Alten Testaments wird das gesamte Leben als in Beziehung zu Gott gewertet – Gottes Emotionen haben Auswirkungen auf die Menschen.

Vers 8

Du stellst unsere Missetaten vor dich (hin), unsere verborgene Schuld in das Licht deines (An-) Gesichts.

All die schlechten Taten der Menschen können nicht versteckt werden, sogar die verborgenen Sünden werden vor das Angesicht Gottes gestellt.

Wenn die Hebräische Bibel in anthropomorpher Rede vom Gesicht oder Angesicht Gottes spricht, kann dies verschiedene Überzeugungen ausdrücken. Das Gesicht Gottes zu schauen kann den Tod bringen (vgl. Ex 33,20). Dem Gerechten kann der richtende Gott gnädig das Gesicht zuwenden (vgl. Ps 22,25), vor dem Sünder wendet er dieses ab oder verhüllt es (vgl. Dtn 32,20).⁴⁵⁰ „Insgesamt geht es bei der Rede von JHWHs Angesicht selten um das

⁴⁴⁸ Siehe Kapitel IV.4. Emotionen und Körper.

⁴⁴⁹ Vgl. Wagner, Emotionen Literatur, 51ff.

⁴⁵⁰ Vgl. Ernst, Gesicht, 253.

anatomische Körperteil im engen Sinne, sondern um die Gegenwart JHWHs, seine Nähe oder Hinwendung – in positiver und negativer Absicht.“⁴⁵¹ Das zugewandte Angesicht Gottes drückt also Zuwendung, Beziehung, Kontaktaufnahme aus. Kehrt Gott den Menschen seinen Rücken zu, bedeutet dies einen Beziehungsabbruch oder Desinteresse.⁴⁵²

Wenn die Sünden der Menschen vor das Angesicht Gottes gestellt werden, gibt es also kein entinnen. Es liegt allein an Gott entsprechend zu reagieren. Die Furcht vor der Abwendung oder Verhüllung des Gesichtes und in Folge vor dem Tod schwingt hier mit.

Nicht nur die schlechten Taten werden entlarvt, selbst die verborgenen Sünden bleiben nicht verborgen und werden enthüllt. Das hebräische עָלַם 'ālam kommt in Zusammenhängen vor, in denen es vorwiegend um ein Wissen bzw. Nichtwissen geht.⁴⁵³ In seiner Grundbedeutung drückt es verborgen sein aus. Im qal Stamm kommt dieses Wort nur einmal in der Hebräischen Bibel vor und zwar im Ps 90. Hier wird es als Partizip passiv verwendet und meint *unser Verborgenes* bzw. *unsere verborgenen Fehler*,⁴⁵⁴ oder *die verborgenen, heimlichen Sünden*.⁴⁵⁵ Da dieses Wort nur an dieser Stelle in dieser Form vorkommt, kann man keine Vergleiche anstellen, wie an anderen Stellen mit den verborgenen Sünden verfahren wird beziehungsweise was ihre Auswirkung sind. Ps 90 betont, dass selbst das Innerste der Menschen, welches verborgen scheint, nicht für Gott verborgen ist. Er kennt die tiefsten Geheimnisse der Menschen, auch wenn sie sich noch so Mühe machen diese zu verbergen. Was aber sind die Konsequenzen? Vielleicht zeigen das die nächsten Verse auf.

Fasst man V 8 zusammen, stellt man fest, dass keine expliziten Emotionen genannt werden. Wenn man die verwendeten Begriffe und ihren Kontext, in denen sie üblicherweise gebraucht werden, betrachtet, ergeben sich implizit emotionale Konnotationen. Betrachtet man die Wortwahl⁴⁵⁶, die hier verwendet wird, kann man schließen, dass hier von einem emotional kodierten Kontext die Rede ist. Wenn man davon ausgeht, dass die Zu- beziehungsweise Abwendung von Gottes Angesicht seine Nähe oder Distanz zu seinen Geschöpfen ausdrücken möchte, kann man schließen, dass das lyrische Wir um die Reaktion Gottes besorgt gewesen sein muss. Wenn alle Schuld, selbst die verborgenen Sünden, vor Gottes Angesicht gestellt werden, muss um eine negative Reaktion Gottes gefürchtet werden. Angst, Panik und

⁴⁵¹ Baumann, Geschlecht, 224.

⁴⁵² Vgl. Schroer/Staubli, Körpersymbolik, 95.

⁴⁵³ Vgl. Locher, Art. עָלַם 'ālam, 163.

⁴⁵⁴ Vgl. Locher, Art. עָלַם 'ālam, 161.

⁴⁵⁵ Vgl. Gesenius, Handwörterbuch, 972.

⁴⁵⁶ Siehe dazu Wagners Beitrag.

Besorgnis⁴⁵⁷ könnten hier implizit dem lyrischen Wir der BeterInnen zugeschrieben werden. Man kann aber nicht mit Sicherheit vom Bewirken dieser Emotionen ausgehen. Aus Sicht der heutigen LeserInnen erscheinen diese Emotionen logisch nachvollziehbar, ob diese aber auch für die BeterInnen relevant waren, lässt sich nicht belegen. Ich schließe daher, dass die Emotionen Angst, Panik und Besorgnis am ehesten aufseiten der LeserInnen zu verorten sind.

Vers 9

Denn/ja all unsere Tage wenden sich in deinem Zorn, wir beenden unsere Jahre wie ein Seufzen.

V 9 wird mit einem כִּי eingeleitet, das die Klage weiter steigert. In all den Jahren, die Menschen zu leben haben, spüren sie Gottes Ärger. Dieser kann als die Konsequenz aus den in V 8 genannten Sünden sein.

Das hebräische עֲבָרָה kann Überschreitung⁴⁵⁸, Aufwallung, Zorn oder Wut bedeuten und ist 34 mal belegt.⁴⁵⁹ Dieser Grimm kann von Menschen (12 mal belegt) oder JHWH (22 mal belegt) ausgehen⁴⁶⁰. Die genaue Bedeutung des Verbs עָבַר ist schwer festzulegen, da es einerseits überschreiten, hinübergehen bedeuten kann, aber auch eine Bedeutung mit zornig sein, also sich übermütig oder erzürnt zeigen, denkbar ist.⁴⁶¹ Dieser Zorn kann zum Verderben führen. In den Psalmen wird damit die Reaktion Gottes auf den Abfall des Volkes bezeichnet, was nahelegen würde, dass dieser Ärger Gottes die Folge der Sünden der Menschen ist. Ihr Abfallen von Gottes Weisungen verärgert ihn. עֲבָרָה erscheint auch in Verbindung mit anderen Wörtern, die Zorn ausdrücken, wie in Ps 90,11. Hier wird עֲבָרָה neben אָף gestellt.⁴⁶²

Der Vers endet mit der Feststellung, dass das Ende eines Menschenlebens einem Seufzer gleich kommt. Das hebräische הָגָה hægæh kommt als abgeleitetes Nomina dreimal in der Hebräischen Bibel vor.⁴⁶³ „Das Verbum hat folgende Bedeutungen: a) nicht artikulierte Laute hervorbringen, wie das Brüllen der Löwen oder das Gurren der Tauben: [...] Vgl. auch das Nomen hægæh vom Dröhnen des Donners Hi 37,2 und vom Seufzer Ps 90,9 („wir enden

⁴⁵⁷ Vgl. Plutchiks Modell zur Emotion Panik.

⁴⁵⁸ Vgl. KAHAL, 388.

⁴⁵⁹ Vgl. Arnet, Wortschatz, 231.

⁴⁶⁰ Vgl. Sauer, Art. עֲבָרָה 'æbrā Zorn, 205f..

⁴⁶¹ Vgl. Sauer, Art. עֲבָרָה 'æbrā Zorn, 205.

⁴⁶² Vgl. Sauer, Art. עֲבָרָה 'æbrā Zorn, 206.

⁴⁶³ Vgl. Negoitã, Art. הָגָה hægāh, 343.

unsere Jahre wie ein Seufzer“) [...].⁴⁶⁴ Es kann das Grollen, zum Beispiel des Donners, oder jenes Grollen, das einem Mund entfährt, bezeichnen. Gesenius weist darauf hin, dass in Ps 90,9 das Seufzen gemeint ist,⁴⁶⁵ alternativ kann man auch Gedanke annehmen.⁴⁶⁶ In diesem Sprachbild wird das zu Ende gehende Leben mit einem Seufzer verglichen. „Tertium comparationis wäre das echolose und unhörbare Verklingen eines geflüsterten Lauts.“⁴⁶⁷

Der Mensch ist somit verdammt im Ärger Gottes zu stehen, er wird sein Leben wie ein Seufzen beenden. „Wer in der fortwährenden Gottesangst leben muß, dessen Tage und Jahre haben kein Ziel und keine Vollendung, woraufhin das Leben zuläuft und wovon her es angenommen werden könnte.“⁴⁶⁸

Wenn man auf die V 5–9 zurückblickt, zeigt sich, dass sich die Klage zu einer Reflexion gewandelt hat. Die Frage nach der Möglichkeit eines sinnvollen und glückerfüllten Lebens in Anbetracht der kurzen Lebenszeit hat Konsequenzen. Es wird die Schuld der BeterInnen an ihrem Schicksal reflektiert. Ihre Missetaten sind es die Gott erzürnen, sie müssen sich verantworten.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass V 9 einen neuen Begriff einführt, der Gottes Ärger ausdrückt. Bereits in V 7 haben sich für Gottes Zorn zwei Begriffe gefunden. Dass die Emotion Wut, mit ihren Abstufungen⁴⁶⁹ zentral für Psalm 90 ist, wird in diesem Vers noch einmal deutlicher. Wenn in V 11 . עִבְרָה אף gestellt wird, ergibt sich, dass der Zorn, Wut, Ärger Gottes dominierendes Thema von Psalm 90 ist. עִבְרָה kann in dem Vers als negative Folge der Sünden der Menschen interpretiert werden. Die Angst, die in V 8 implizit ausgedrückt wird, bestätigt sich in V 9. Gottes Ärger überschattet alle Tage der Menschen, ihre Jahre beenden sie wie einen Seufzer. Sie verklingen im Nichts. Der Vergleich des zu Ende gehenden Menschenlebens mit einem Seufzer erzeugt Emotion. Der Seufzer wird zwar als Begriff genannt, würde man diesen aber nachvollziehen, käme er einer Interjektion gleich. Kummer⁴⁷⁰ kann durch die Semantik des Verses also implizit aus den Textelementen erhoben werden und ist dem lyrischen Wir zuzuordnen. Man kann hier anmerken, dass auch heutige LeserInnen diese Emotion beim Lesen der Stelle empfinden können.

⁴⁶⁴ Negoitǎ, Art. הָגָה hāgāh, 343f.

⁴⁶⁵ Vgl. Gesenius, Handwörterbuch, 267.

⁴⁶⁶ Vgl. KAHAL, 123.

⁴⁶⁷ Seybold, Psalmen, 359.

⁴⁶⁸ Zenger, Psalm 90, 611.

⁴⁶⁹ Siehe dazu Plutchiks Modell zur Emotion Wut.

⁴⁷⁰ Wenn man Plutchiks Modell betrachtet, können hier auch die weiteren Abstufungen zu Kummer – also Traurigkeit und Schwermütigkeit – genannt werden.

Vers 10

Die Tage unserer Jahre – in ihnen sind 70 Jahre, und wenn bei Kräften – 80 Jahre. Und ihr Drängen/Stolz ist Anstrengung und Täuschung, denn es geht rasch vorbei, und wir fliegen.

Ein Menschenleben dauert 70 Jahre, oder auch 80 Jahre, wenn es die Umstände zulassen. Es braucht viel Kraft dieses Alter zu erreichen. Aber was ist Inhalt dieses Lebens – Freude, Lebenslust? Davon ist an dieser Stelle nicht zu lesen. Das menschliche Leben wird als mit Mühsal, Elend, Not und schwerer Arbeit gekennzeichnet.

In diesem Vers ist vom Drängen, von Mühsal zu lesen, die rasch vorbei geht, denn ein Menschenleben umfasst keine große Zeitspanne, wenn man in Gottes Dimensionen rechnet (vgl. VV 2.4).

Das hebräische רָהַב *rāḥab* ist schwer zu übersetzen, da es nur vier Mal im Alten Testament zu finden ist. Das Verständnis des Verbs ist schwierig, da die Kontexte, in denen es vorkommt, seine Bedeutung nicht eindeutig festlegen.⁴⁷¹ Das Verb kann im q-Stamm die Bedeutung bestürmen oder zusetzen, im hifil-Stamm bedrängen, verwirren einnehmen.⁴⁷² Das nominale Derivat רוּהַב *rohāb* ist textlich unsicher. U. Rütterswörden gibt an, dass Wörterbücher und Kommentare רוּהַב in Vers 10 mit Stolz wiedergeben, und weist darauf hin, dass sich diese Auffassung auf die aramäische Etymologie stützt.⁴⁷³ Gesenius übersetzt mit Stolz, Gepränge, Drängen, Ungestüm⁴⁷⁴ רוּהַב kann jedoch nicht nur Stolz meinen, sondern auch das, worauf jemand stolz ist.⁴⁷⁵

Dieses Drängen, dieser Stolz ist mühsam. Das Wort עָמַל *‘āmāl* hat die Grundbedeutung von Arbeit bzw. Mühsal. Es ist das Verbalnomen zum intransitiven Verbum עָמַל *qal*, was mit arbeiten, sich abmühen übersetzt wird. Das Nomen עָמַל wird im Alten Testament 55 mal verwendet, davon 13 mal im Psalter. Dass die Verbindung von Arbeit und Mühsal nicht untypisch für alte Sprachen ist, leuchtet ein.⁴⁷⁶

„Die Grundbedeutung von *‘āmāl* kann etwa folgendermaßen umrissen werden: *‘āmāl* bezeichnet in erster Linie den Vorgang der Arbeit [...] und die Mühe, die sie bereitet [...], alsdann das Ergebnis der Arbeit, und zwar einmal den Erwerb, Besitz, den man

⁴⁷¹ Vgl. Rütterswörden, Art. רָהַב *rāḥab*, 373.

⁴⁷² Vgl. KAHAL, 530.

⁴⁷³ Vgl. Rütterswörden, Art. רָהַב *rāḥab*, 374.

⁴⁷⁴ Vgl. Gesenius, Handwörterbuch, 1223.

⁴⁷⁵ Vgl. KAHAL, 530.

⁴⁷⁶ Vgl. Schwertner, Art. עָמַל *‘āmāl* Mühsal, 332.

sich erarbeitet hat [...] und zum anderen die Not, Qual, die man anderen bereitet [...].⁴⁷⁷

Gesenius schreibt dem Wort zwei Bedeutungsbereiche zu – einerseits ist es mit Mühsal, Ungemach, Elend, Not zu verwenden, andererseits mit Mühe, Bemühung, Arbeit. In Psalm 90,10 entscheidet sich Gesenius für das erste Wortfeld⁴⁷⁸, während Ernst der körperlichen Arbeit den Vorzug gibt.⁴⁷⁹ KAHAL übersetzt mit Mühsal, Erworbenes, Bemühung, Sichmühen, Not, Unheil – im Falle von Psalm 90,10 wird auf Mühsal verwiesen.⁴⁸⁰ Schwertner gibt jedoch zu bedenken, dass die alttestamentlichen Belege nicht zweifellos der Bedeutung Mühsal zuzuschreiben sind, wie dies gerade in alten Sprachen der Fall ist. So ist er der Meinung, dass im Reden zu Gott dieses Wort auch eine konkrete Not, in der sich ein/e Einzelne/r oder das Volk befinden, ausgedrückt werden kann.⁴⁸¹ „*‘āmāl* wird zur Beschreibung des Menschenloses, wohl aus der Verallgemeinerungstendenz der Klage (Vergänglichkeitsklage) und der Erkenntnis heraus, daß das Leben von mühsamer Arbeit bestimmt ist (Ps 73,5; 90,10) [...]“.⁴⁸² Clifford nimmt an, dass der Psalm ganz im traditionellen Wissen antiker BeterInnen steht. Das Wissen, dass die Erde von Göttern geschaffen wurde und Menschen als deren Sklaven dienen.⁴⁸³ „Prayers had to make clear that granting the petition would actually benefit the god. Ancient petitions were thus “rhetorical” in that they were carefully framed to persuade the god to act for the client.“⁴⁸⁴

Ein Gedanke, der in eine andere Richtung geht, ist jener, dass עָמַל als Feindklage eingestuft wird. עָמַל wird hier als das böse, lügnerische Verhalten der Feinde eingestuft und meint meist konkretes Verhalten. Feinde wirken aber nicht nur עָמַל, sie ernten diese dann auch schlussendlich.⁴⁸⁵

Somit ergibt sich folgende Überlegung: Wird man der Intention in Psalm 90 gerecht, wenn man עָמַל mit Anstrengung bzw. Mühsal übersetzt, meint עָמַל in Psalm 90 die konkrete mühsame Arbeit, konkretes Mühsal, konkrete Not? Wenn hier an eine Verallgemeinerung zu denken ist, ergibt sich folgender Gedanke – der/die BeterIn betet zu Gott in Form einer Klage, genauer einer Vergänglichkeitsklage, mit dem Wissen um ein Leben, das von mühsamer

⁴⁷⁷ Schwertner, Art. עָמַל *‘āmāl* Mühsal, 333 [Hervorh. d. Verf.].

⁴⁷⁸ Vgl. Gesenius, Handwörterbuch, 983.

⁴⁷⁹ Vgl. Ernst, Mühe, 530.

⁴⁸⁰ Vgl. KAHAL, 414.

⁴⁸¹ Vgl. Schwertner, Art. עָמַל *‘āmāl* Mühsal, 333.

⁴⁸² Schwertner, Art. עָמַל *‘āmāl* Mühsal, 334 [Hervorh. d. Verf.].

⁴⁸³ Vgl. Clifford, Communal Lament, 197.

⁴⁸⁴ Clifford, Communal Lament, 197.

⁴⁸⁵ Vgl. Schwertner, Art. עָמַל *‘āmāl* Mühsal, 334.

Arbeit bestimmt ist. Das Leben ist schnell vorbei, es bleiben einem Menschenleben nicht viele Jahre, und das Ziel jedes Menschenlebens ist ein jähes Ende.

Dieser Eindruck bestätigt sich, da עֲוֹן in einem Zuge mit אָוֶן 'āwæn, Unheil genannt wird. Das hebräische אָוֶן wird von der Wurzel עָוָה hergeleitet. Es ist kein Wort der erzählenden bzw. berichtenden Sprache, bis auf eine Ausnahme in Ez 30,17. Es wird in poetischen Texten (80 mal) verwendet. In Kultustexten, in der Weisheit, in der Prophetie oder in literarischen Dichtungen wie Hiob ist אָוֶן zu finden. Besonders häufig, zu 2/3, genauer 29 mal, ist אָוֶן in den Psalmen zu finden.⁴⁸⁶ Knierim legt seine Hauptbedeutung als Unheilsmacht fest: „Seine Verwendung setzt jedoch das dynamische Daseinsverständnis (Tatsphärendenken) direkt voraus: Unheil ist ein machtvoller Geschehensverlauf, und: Macht, wenn negative Gestalt annehmend, ist Unheilsgeschehen.“⁴⁸⁷ Unheil ist also ein dynamisches Geschehen, das die ganze Gemeinschaft betrifft, also nichts Punktuelleres oder Individuelles.⁴⁸⁸ „Eine böse Tat löst gleichsam zwangsläufig einen Prozess des Unheils aus, der auf den Täter zurückwirkt (und weil jeder Mensch in eine Gemeinschaft eingebunden ist) auf dessen soziales Umfeld, d.h. seine Familie oder Sippe. So entsteht das, was man eine „schicksalswirkende Tat-Sphäre“ nennt.“⁴⁸⁹

Dabei können verschiedene Arten unheilvoller Aktivität gemeint sein: Die Gesinnung, das planende Denken, ob politisch oder kriegerisch, aber auch deren Folgen. אָוֶן meint vielmehr ein dynamisches Vorverständnis, das grundsätzlich immer das Ganze eines Unheils laufs im Blick hat.⁴⁹⁰ אָוֶן ist ein Qualifikationsbegriff, „der ein Geschehen als gefährliche Unheilsmacht disqualifiziert. Bezeichnend dafür ist, daß das Wort immer als Verurteilung des Tuns anderer Personen, nie als Bezeichnung des eigenen Tuns gebraucht wird.“⁴⁹¹

אָוֶן kann folgende Bedeutungen haben: (kommendes)⁴⁹² Unheil⁴⁹³, Untat bzw. Übeltat⁴⁹⁴, Unrecht⁴⁹⁵, Frevel⁴⁹⁶, Trug⁴⁹⁷, Nichts⁴⁹⁸, Lüge, Täuschung, Trugbild⁴⁹⁹, falscher, abgöttischer

⁴⁸⁶ Vgl. Knierim, Art. אָוֶן 'āwæn Unheil, 81.

⁴⁸⁷ Knierim, Art. אָוֶן 'āwæn Unheil, 82.

⁴⁸⁸ Vgl. Ernst, Unheil, 765.

⁴⁸⁹ Ernst, Unheil, 765.

⁴⁹⁰ Vgl. Knierim, Art. אָוֶן 'āwæn Unheil, 82.

⁴⁹¹ Knierim, Art. אָוֶן 'āwæn Unheil, 83.

⁴⁹² Siehe KAHAL, 13.

⁴⁹³ Siehe KAHAL, 13; Gesenius, Handwörterbuch, 24; Art. אָוֶן 'āwæn Unheil, 83.

⁴⁹⁴ Siehe Knierim, Art. אָוֶן 'āwæn Unheil, 83; Gesenius, Handwörterbuch, 24.

⁴⁹⁵ Siehe KAHAL, 13; Gesenius, Handwörterbuch, 24; Knierim, Art. אָוֶן 'āwæn Unheil, THAT, Bd. II, 83.

⁴⁹⁶ Siehe KAHAL, 13; Gesenius, Handwörterbuch, 24; Knierim, Art. אָוֶן 'āwæn Unheil, 83.

⁴⁹⁷ Siehe KAHAL, 13; Gesenius, Handwörterbuch, 24; Knierim, Art. אָוֶן 'āwæn Unheil, 83.

⁴⁹⁸ Siehe KAHAL, 13; Knierim, Art. אָוֶן 'āwæn Unheil, 83.

⁴⁹⁹ Siehe Gesenius, Handwörterbuch, 24

Kult⁵⁰⁰, Beschwarnis, Mühsal⁵⁰¹. Gesenius übersetzt an dieser Stelle die Passage in Vers 10 als Mühsal und Beschwer.⁵⁰²

Es wird nie von Gott beschrieben, dass er אָנִי tut, daraus kann man folgern, dass die אָנִי-Sphäre implizit oder explizit gottwidrig ist und im theologischen Sinne disqualifiziert, da durch אָנִי Gottes heilwirkende Machtsphäre und damit die heilwirkende göttliche Gegenwart pervertiert wird.⁵⁰³ Knierim folgert, dass אָנִי vom Menschen verursacht wird (vgl. Hi 5,6f.). In den Psalmen wird das Tun der Übeltäter als אָנִי bezeichnet; diese richten ihr Handeln insofern gegen JHWH als sie ungerechtfertigt handeln bzw. gegen jene handeln, die Schutz bei JHWH gesucht haben.⁵⁰⁴ Man muss aber zu bedenken geben, dass Psalm 90 in einem anderen Zusammenhang steht. Hier finden sich keine Feinde, die sich gegen das Volk Gottes versündigen. Ps 90,7-10 folgt ganz und gar nicht dem Schema, das Knierim als übliche Verwendung in den Psalmen vorschlägt.

Vers 10 schließt mit der Einsicht, dass, obwohl Gott eine satte Lebenszeit von 80 Jahren bewirkt, das ganze Leben angesichts von Gottes Zorn bloß sinnlose Mühsal und schlimmes Unheil ist. Das Leben ist abrupt vorbei, und was bleibt? Nichts. Es fliegt davon.⁵⁰⁵

Fasst man V 10 zusammen, lässt sich festhalten, dass keine expliziten Emotionen genannt werden. Ich bin aber der Meinung, dass sich emotionale Konnotationen interpretieren lassen. Wenn ich die drei dominierenden Begriffe אָנִי, עָמַל und רָהֵב mit ihren Bedeutungen in den Blick nehme, schließe ich sie auf das Emotionsfeld Angst bzw. Besorgnis zuordnen. Warum? Die Ausführungen zu רָהֵב haben gezeigt, dass dieser Begriff nicht nur mit Stolz, sondern auch mit Drängen wiedergegeben werden kann. Dass das Drängen der Feinde Angst auslöst, ist verständlich. Wenn man das Motiv der Feinde bzw. Feindklage heranzieht, zeigen sich Anknüpfungspunkte zu den beiden anderen Begriffen. So wird עָמַל häufig in Feindklagen verwendet. Auch אָנִי erfährt in poetischen Texten eine bestimmte Kodierung in Zusammenhang mit Feinden. Auffällig ist, dass in Psalm 90 die Feinde aber fehlen. Diese Überlegungen führen dazu, dass V 10 bei LeserInnen Emotionen wie Angst und Panik auslösen können. Man kann auch vermuten, dass diese Emotionen beim lyrischen Wir des Psalms anzusiedeln sind, lässt sich an dieser Stelle aber nicht belegen.

⁵⁰⁰ Siehe KAHAL, 13.

⁵⁰¹ Siehe Gesenius, Handwörterbuch, 24.

⁵⁰² Vgl. Gesenius, Handwörterbuch, 24.

⁵⁰³ Vgl. Knierim, Art. אָנִי 'āwæn Unheil, 83f.

⁵⁰⁴ Vgl. Knierim, Art. אָנִי 'āwæn Unheil, 84.

⁵⁰⁵ Vgl. Zenger, Psalm 90, 611.

Vers 11

Wer ist verstehend die Macht deines Zornes? Und wie die Furcht vor dir, so dein Ärger.

Der elfte Vers bildet einen Einschnitt in den Psalm, da er mit seiner rhetorischen Frage den bisherigen Stil durchbricht. Wer kann Gottes Zorn verstehen und erkennt die Macht, die dahinter steckt? Entgegen Zenger werte ich den zweiten Teil des Verses nicht als Frage, ich gebe den Vergleich als Aussage wieder.⁵⁰⁶

Im Vers 11 werden zwei emotionale Begriffe verwendet, auf die bereits näher eingegangen wurde. Der Zorn אַף wurde bereits unter Vers 7 dargestellt. Die Erklärungen zu Ärger עִבְרָה finden sich im Kapitel zu Vers 9. Zu den Ausführungen sei an dieser Stelle nur verwiesen. Dass diese beiden Begriffe hier ein zweites Mal Verwendung finden, muss, meiner Meinung nach, betont werden. Im Hebräischen würde es nicht unbedingt an entsprechenden Vokabeln zum Wortfeld mangeln. Was will diese eigentümliche Doppelung ausdrücken? Dass Gottes Zorn häufig mit אַף wiedergegeben wird, wurde bereits erwähnt. In Psalm 90 ist אַף für Gottes Zorn reserviert und bezeichnet ausschließlich diesen. Zorn wird hier also eindeutig als Eigenschaft Gottes vorgestellt.

Parallele Beobachtungen sind zum hebräischen עִבְרָה anzumerken. עִבְרָה wird in Psalm 90, ähnlich wie אַף, ausschließlich als Gottes Emotion verwendet. Es lässt sich demnach festhalten, dass Gott mit starken Emotionen beschrieben wird. Gott wird als einer dargestellt, der sich nicht scheut diese zuzulassen. Vers 11 verweist durch seine zentralen Begriffe אַף und עִבְרָה so auf Vers 7 und 9, stellt also eine gewisse Verlinkung innerhalb Psalm 90 dar.

Die Furcht vor Gottes Ärger ist eine Emotion, die noch nicht behandelt wurde. Was macht diese Furcht aus? Die Wurzel ירא bedeutet im q-Stamm fürchten, sich fürchten (vor), in piel-Form bedeutet ירא in Furcht setzen, erschrecken; nifal drückt gefürchtet werden aus.⁵⁰⁷ Die substantivierte feminine Infinitiv-Form ist in Ps 90 vorzufinden und meint Furcht.⁵⁰⁸ Die ursprüngliche Bedeutung von ירא dürfte zittern, beben sein und meint die Furcht vor Dingen oder Menschen⁵⁰⁹ oder vor Gott, was zu 4/5 der verwendeten Male der Fall ist. Furchtbar wird also als Attribut Gottes gesetzt und typischerweise für Zions- und Jahwe-Königspsalmen

⁵⁰⁶ Zenger übersetzt V 11 mit zwei Fragen. Diese Doppelfrage erinnert im Stil an die Fragen des Kohelet (vgl. Koh 2,19; 3,21; 6,21; 8,1).

Siehe Zenger, Psalm 90, 611.

⁵⁰⁷ Vgl. Stähli, Art. ירא jr' fürchten, 765.

⁵⁰⁸ Vgl. Arnet, Wortschatz, 232.

⁵⁰⁹ Vgl. Stähli, Art. ירא jr' fürchten, 766.

gebraucht.⁵¹⁰ Besondere Häufigkeit erfährt diese Vokabel in Stellen, in denen eine auffallend enge Beziehung zwischen JHWH fürchten und Gesetzesbeobachtung vorliegt. So ist ein typischer Terminus für Psalmen JHWH-fürchtige⁵¹¹. Es überrascht es nicht, dass in Psalm 90 von Furcht vor Gott zu lesen ist, wenn dies doch typisch für Psalmen ist. Gesenius führt folgenden Übersetzungsvorschlag an: „[...] und wie die Furcht vor dir deinem Grimm.“⁵¹²

Fasst man V 11 zusammen, ist festzuhalten, dass er sich in vielerlei Hinsicht vom restlichen Psalm abhebt. Das Stilmittel der rhetorischen Frage stellt einen Bruch zur bisherigen Darstellung des Psalms dar. Winko führt unter den grammatisch syntaktischen Mitteln den Ausruf als Marker für Emotionen vor. Rhetorische Fragen fallen ebenso in diese Kategorie. Die rhetorische Frage an sich zeigt also bereits einen emotionalen Kontext an. Es folgen explizite Emotionen: Zorn, Ärger und Furcht. Interessant scheint hier, dass die beiden Emotionsfelder in Plutchiks Modell genau gegenüberliegen. Wut, Ärger und Verdruss liegen Panik, Angst und Besorgnis gegenüber. Der Vers ist, von der Perspektive der Emotionen her betrachtet, sehr dicht. Die beiden Emotionsfelder Angst und Ärger werden explizit in einem einzigen Vers behandelt. Die Emotionen, die Gott zugeschrieben werden – Zorn und Ärger, stehen den Emotionen des lyrischen Wir gegenüber, nämlich Furcht.

Vers 12

Zu zählen unsere Tage, also lass (uns) wissen! Und wir lassen dem Herzen Weisheit zukommen.

Vers 12 schließt an die rhetorische Frage aus Vers 11 mit einer Aufforderung an. Der/die BeterIn möchte wissen, wie viele Tage noch bleiben. Hier wird die erste Bitte an Gott formuliert. Der/die BeterIn bittet nicht um Unsterblichkeit oder um Aufhebung der menschlichen Vergänglichkeit, der weise Umgang mit der Kürze des Lebens wird erbeten.⁵¹³ Der wertvolle Umgang mit der verbliebenen Zeit klingt hier an. Ein weises Herz wird erbeten. Das Sprachbild des weisen Herzens zeigt wie wertvoll ein solches ist. „A heart of wisdom relates the innermost human part to wisdom, which is seen as a most desirable way of life. If

⁵¹⁰ Vgl. Stähli, Art. יָרָא jr' fürchten, 769.

⁵¹¹ Vgl. Stähli, Art. יָרָא jr' fürchten, 774.

⁵¹² Gesenius, Handwörterbuch, 491.

Es ist interessant, dass Gesenius nicht mit einem Vergleich übersetzt, sondern die Furcht vor Gott und seinem Grimm eins setzt. Ich halte trotzdem daran fest, dass hier ein Vergleich von Gottes Zorn und die Furcht vor ihm eine Übersetzungsmöglichkeit ist.

⁵¹³ Vgl. Liess, Sättigung, 331.

the heart is a heart of wisdom, its evaluation is increased and it becomes a desirable and valuable object.”⁵¹⁴

Das Herz als Sitz des Verstandes⁵¹⁵ steht hier im Mittelpunkt. V 12 setzt voraus, dass „die Weisheit, von der hier die Rede ist, allein von Gott kommt.“⁵¹⁶

Der/die BeterIn „bittet um die rechte Lebensweise, mit dem Todeswissen so umzugehen, [...] daß das Leben als Gabe Gottes angenommen und erfüllt gelebt werden kann. So bittet der Beter darum, daß das Wissen um die Begrenztheit der dem Menschen zugemessenen Zeit ihm die Kostbarkeit jedes einzelnen Tages [...], des jeweiligen und gerade ihm geschenkten *Jetzt* bewußt macht. Im Wissen um den Tod kommt es nach Meinung dieser Bitte darauf an, jeden einzelnen Augenblick als Gabe eines guten Schöpfergottes staunend anzunehmen und als Herausforderung zu bestehen.“⁵¹⁷

Die Bitte um ein weises Herz zeigt, dass ein realistisches Verständnis vom Leben möglich ist. Angesichts der Vergänglichkeit des Menschen ist es ihm trotzdem möglich, Ja zum Leben sagen zu können. Weisheit wird so als Lebenskunst eingestuft und somit kann das Ja zum Leben auch gelebt werden. Diese Stelle bietet „weisheitliche Lebenskunst par excellence“⁵¹⁸. Die Einsicht in von Gott verfügte Endlichkeit macht die Menschen bereit, „das eigene Sterbe-Leben von Gott her bewusst anzunehmen und bewusst zu leben.“⁵¹⁹

Sieht man V 12 im Kontext des Psalms, stellt sich die Frage, wie die Weisheit, die hier erbeten wird, mit dem Zorn, der über der betenden Gemeinde lastet, einhergeht. Wahl macht deutlich, dass der Zustand des Weise-Seins einen Menschen befähigt bewusst aus Gott und auf ihn hin zu leben, gerade durch das Teilhaben an Gottes Weisheit macht dies möglich.⁵²⁰

Vers 13

Kehre um JHWH! Wie lange noch? Habe Mitleid mit deinen Dienern/Knechten!

Vers 13 beginnt mit einer weiteren Aufforderung gegenüber Gott. Der/die BeterIn bittet Gott innezuhalten und umzukehren, das Geschick der Menschen zu wenden. Wieder wird eine

⁵¹⁴ Gillmayr-Bucher, Body Images, 316.

⁵¹⁵ Siehe Kapitel IV. 4. Emotionen und Körper.

⁵¹⁶ Wahl, Psalm 90,12, 120.

⁵¹⁷ Zenger, Psalm 90, 611f. [Hervorh. d. Verf.].

⁵¹⁸ Zenger, Psalm 90, 612.

⁵¹⁹ Irsigler, Interdependenz, 381.

Hier sei eine gegenteilige Meinung angemerkt. Clifford sieht keinen Zusammenhang zwischen dem Zählen der Tage und dem Wissen um die Vergänglichkeit. Er bezieht sich auf ugaritische und akkadische Idiome, die das Abzählen oder zur Kenntnis Nehmen von einem festgesetzten Zeitraum meinen. Er schließt, dass V 12 einfach das Wissen um den vorherbestimmten Zeitraum, der den Menschen bleibt, meint. Das Wissen um die eigene Vergänglichkeit sieht er hier nicht als Thema.

Siehe Clifford, Communal Lament, 203 oder Clifford, Psalms 39:5 and Ps 90:12, 66.

⁵²⁰ Vgl. Wahl, Psalm 90,12, 122f. Wahl sieht hier Verbindungen zu Prov 8,17.

rhetoische Frage gestellt und stellt somit einen Schnitt dar. Wie lange sollen die Menschen noch leiden, wie lange sollen sie den Zorn und Ärger Gottes noch spüren? Diese Aufforderung und anschließende rhetorische Frage wirken wie ein Stilmittel, das hier eingesetzt wird. Nicht nur Gott soll innehalten, auch der/die BeterIn bzw. LeserIn hält an dieser Stelle inne. Wie lange noch? Wie lange muss mit Gottes Ärger gerechnet werden? Wird sich etwas ändern? Gott soll Mitleid mit seinem Volk haben – er soll gereuen.

In diesem Vers wird genau wie in V 3 das Verb שׁוּב verwendet. Es wird also dasselbe von JHWH verlangt, worin die Menschen immer wieder fehlschlagen – umzukehren und/oder zu bereuen.⁵²¹ Eine genaue Betrachtung der beiden Verbformen in V 3 und V 13 bietet sich hier an. In V 3 wird die hifil Form im Imperfekt 2.P.m.Sg verwendet. KAHAL bietet für hifil Formen folgende Bedeutungen an: 1) zurückbringen, zurückführen 2) (mit Gewalt) zurückbringen, zurückkehren 3) (eine Bewegung, Empfindung) umkehren.

V 13 verwendet die qal Form im Imperativ m.Sg. was KAHAL mit 1) zurückkehren und 2) (in theologischem Sprachgebrauch) zu Gott/JHWH zurückkehren, sich Gott/JHWH zuwenden wiedergeben würde.

Zenger weist, meiner Meinung nach zu Recht, in seinen Ausführungen zu V 3 darauf hin, dass das Zurückkehren zu Staub mit Gewalt konnotiert ist. Der Erdling wird zurückgestampft in die Erde.⁵²² In V 13 wird aber eine andere Form verwendet, die ebenso mit zurückkehren zu übersetzen ist. Würde in diesem Zusammenhang von einem Menschen gefordert zurückzukehren, läge eine Interpretation nahe, die ein Zurückkehren, ein Zuwenden zu Gott/JHWH meint.

Die Verwendung des Tetragramms ist in diesem Kontext ebenfalls auffällig. Kann dies auch eine Aufforderung an JHWH selbst sein – sich wieder dem zuzuwenden, was ihn ausmacht? Sich von den bösen Dingen, die den Menschen widerfahren sind, und von seinem eigenen Zorn⁵²³ abwenden und sich wieder als Gott der Barmherzigkeit erweisen? Eindeutige Antworten können hier nicht gegeben werden, das lässt der Text nicht zu. Dass an dieser Stelle das erste Mal das Tetragramm יְהוָה verwendet wird und nicht wie bisher andere Gottesbezeichnungen wie אֱלֹהִים, אֱלֹהִים oder אֲדֹנָי, macht die Sonderstellung des Verses deutlich. Mit der Nennung des Tetragramms wird klar, dass ein breiterer Hintergrund eingespielt wird. JHWH, der Gott Israels, soll sich zu erkennen geben, so wie er dies in der Geschichte Israels immer wieder getan hat.

⁵²¹ Vgl. McCann, Psalms, 1043.

⁵²² Siehe oben V 3.

⁵²³ Vgl. dazu Wälichli, Gottes Zorn, 74.

Der/die BeterIn bezeichnet die Menschen an dieser Stelle als Diener bzw. Knecht. Dieses lyrische Wir das in Psalm 90 immer wieder verwendet wird, kann ein Doppeltes bedeuten: Einerseits können die Menschen an sich gemeint sein, andererseits kann aber auch eine bestimmte Gemeinschaft damit bezeichnet werden, die Knechte als Repräsentanten des Gottesvolkes. Seybold wählt für V 13ff. die zweite Variante.⁵²⁴

JHWH soll Mitleid haben, נָחַם *nḥm* wird in seiner Grundbedeutung mit trösten ausgedrückt. Im Psalm 90 begegnet das Verb als nifal Imperativ und meint sich etwas leid tun lassen⁵²⁵ und nähert sich so der piel Form (trösten) an.⁵²⁶

Ein „spezifischer Unterschied ist aber darin zu sehen, daß der Trost nicht in einer bevorstehenden realen Änderung des eigenen Geschickes, sondern in einer Leidenssolidarität besteht. Das ist aber nicht als Schadenfreude zu verstehen, sondern eher daher, daß man mit seinem Leid nicht mehr allein ist.“⁵²⁷

Gesenius bietet folgende Übertragungsvarianten an:

1) sich etwas leid tun lassen

a) sich etwas gereuen lassen

b) bereuen, Reue empfinden

c) Mitleid empfinden

d) leid sein um jemanden

2) reflexiv passiv zu piel: sich trösten (lassen)⁵²⁸

Stoebe hält fest, dass נָחַם meist die Bedeutung von über etwas Leid empfinden, etwas bereuen hat. Dies wird im Alten Testament 30-mal von Gott und 7-mal von Menschen ausgesagt. Meist ist es also Gott, der etwas bereut. So ist er gewöhnlich Subjekt mit einem mit *עַל* *‘al* / *אֵל* *‘æl* angeschlossenen Objekt, so wie im Psalm 90.⁵²⁹ In diesem Vers wird נָחַם mit *עַל* verbunden und meint somit, dass es JHWH gereut.⁵³⁰ Wenn also das Objekt personal ist, in diesem Fall Menschen, wird nifal gewöhnlich mit sich erbarmen übersetzt.⁵³¹ V 13 meint also, dass JHWH umkehren soll, er soll sich erbarmen, Mitleid mit den Menschen empfinden.

⁵²⁴ Seybold, Zeitvorstellungen, 98.

⁵²⁵ Vgl. Gesenius, Handwörterbuch, 804.

⁵²⁶ Vgl. Stoebe, Art. נָחַם *nḥm* pi. trösten, 63.

⁵²⁷ Stoebe, Art. נָחַם *nḥm* pi. trösten, 64.

⁵²⁸ Vgl. Gesenius, Handwörterbuch, 804.

⁵²⁹ Vgl. Stoebe, Art. נָחַם *nḥm* pi. trösten, 64.

⁵³⁰ Vgl. Gesenius, Handwörterbuch, 804.

⁵³¹ Vgl. Stoebe, Art. נָחַם *nḥm* pi. trösten, 65.

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass dieser Vers eine besondere Stellung innerhalb des Psalms einnimmt, wie etwa die erstmalige Verwendung von JHWH deutlich macht. Es gibt aber noch andere Faktoren. Die unter von Winko genannten grammatisch syntaktischen Mitteln einzuordnenden Aufforderungen/Ausrufe beziehungsweise rhetorischen Fragen zeigen eine deutlich emotionale Situation an. Die Dringlichkeit der Bitte in V 13a wird durch die rhetorische Frage (V 13b) verdeutlicht. Wagner führt die Interjektion der Klage als Beispiel heran um zu zeigen, dass sie emotionale Zustände nicht in Wort-/Satz- oder Textbedeutung beschreiben, sondern einen Umweg gehen. Sie vermitteln Emotion über den Inhalt. Die Empörung, die in der Frage in V 13 mitschwingt, ist deutlich zu spüren. „Die implizit in der rhetorischen Frage ausgedrückte Sprechabsicht vereinigt mehrere Illokutionen: anklagende Töne im Hinblick auf ein als negativ erlebtes Handeln Gottes, einen klagenden Ausdruck, der die Gefühlslage des lyrischen Subjekts beschreibt, sowie ein Appell an Gott diese Situation zu ändern.“⁵³² Von Gott wird verlangt umzukehren und Leidenssolidarität mit seinen DienerInnen, seinem Volk zu üben. Das Mitleid, der Trost, das Erbarmen, das hier von Gott verlangt wird, lässt sich schwer in Plutchiks Modell einordnen. Im Psalm wird das Mitleid als Emotion Gottes ausgewiesen. Am ehesten würde ich diese Emotion den Felder Antizipation und Interesse zuordnen. Wenn man sich Antizipation als Vorwegnahme (kommender Freuden) oder Vorgriff⁵³³ dieser vorstellt, passt dieser Begriff gut in den Gedankengang in V 13. Gott soll nicht bloß Interesse an seinem Volk, sondern Antizipation für dieses haben –diese kann eine Umkehr bewirken.

Vers 14

Sättige uns am Morgen mit deiner Güte, dass wir jubeln und uns freuen an all unseren Tagen!

Die abschließenden Verse des Psalms ändern sich in ihrer Emotionsfarbe. Die Klage um ein endliches, mühsames Leben wird abgelöst durch den Ton des Vertrauens. Die Freude im dahinschwindenden Leben wird zum Thema. Die Klage wird von der Bitte abgelöst. Was braucht es, dass Menschen trotz nicht aufgehobener Last ihr Haupt erheben können und Freude und Güte verspüren?⁵³⁴

⁵³² Gillmayr-Bucher, Psalmen im Spiegel, 214.

⁵³³ Siehe dazu die Beiträge zu Antizipation, Vorwegnahme, Vorgriff im Online-Duden: Antizipation, die, <http://www.duden.de/rechtschreibung/Antizipation>, [Stand: 04.11.2014]. Vorwegnahme, die, <http://www.duden.de/rechtschreibung/Vorwegnahme>, [Stand: 04.11.2014]. Vorgriff, der, <http://www.duden.de/rechtschreibung/Vorgriff>, [Stand: 04.11.2014].

⁵³⁴ Vgl. Stolz, Gabe und Last, 157.

Vers 14 zeigt eine Palette an Emotionen. Es wird um die Güte Gottes gebeten. Diese Güte hat zur Folge, dass diejenigen, die Gott anrufen, sich freuen und jubeln an all ihren Tagen. Die Güte Gottes ist somit umfassend zu verstehen und gewährleistet ein freudvolles Leben. Hier wird an den Gott appelliert, der sich in der Geschichte Israel immer wieder bewiesen hat. An die Stelle von Not und Bedrängnis sollen Güte und Freude treten. Ein neues Leben in Fülle wird gefordert.

Der/die BeterIn bittet am Morgen um die Güte JHWHs. Der Morgen könnte hier eine Metapher dafür sein, dass das nächtliche Unheil und der Tod durch die Lebensmächtigkeit Gottes beendet werden.⁵³⁵ Wie bereits in V 4 besprochen, ist die Nacht und Dunkelheit Sinnbild für das Böse und die Sünden. Der/die BeterIn bittet nun JHWH am Morgen, wenn Unheil und Bedrängnis keine Chance mehr haben den Menschen seine Gnade zukommen zu lassen.

Das hebräische Wort חֶסֶד ḥæsæd kann mehrere Bedeutungen annehmen. Stoebe hält fest, dass die positive Bedeutung vorherrscht, חֶסֶד aber auch negativ im Sinne von Schande verwendet werden kann.⁵³⁶ חֶסֶד wird im Alten Testament 245 mal gebraucht, überwiegend in erzählender Literatur, Weisheit und Psalmen (127 mal).⁵³⁷ Stoebe weist auf das theologische Gewicht des Begriffs hin⁵³⁸ und meint ferner: So „meint ḥæsæd nicht eine spontane, letztlich unmotivierte Freundlichkeit, sondern eine Verhaltensweise, die aus einem durch Rechte und Pflichten bestimmten Lebensverhältnis (Mann–Frau; Eltern–Kinder; Fürst–Untertanen) herrühre. Wird ḥæsæd von Gott ausgesagt, so gehe es um die Realisierung der mit dem Bund gegebenen Zusagen.“⁵³⁹ חֶסֶד wird oft in Verbindung mit Treue, Bund oder dem Erbarmen (רַחֲמִים) vorgestellt. So bekunden die רַחֲמִים-Taten eine חֶסֶד-Haltung, ähnlich wie die Parallele Recht und Gerechtigkeit. Eine Verwischung der Sprachgrenze zwischen חֶסֶד und רַחֲמִים ist die Folge und bedeutet eine Einschränkung der Wortbedeutung von חֶסֶד.⁵⁴⁰ Daher ist ein genauer Blick auf חֶסֶד gewinnbringend.

חֶסֶד kann vielfältig verwendet werden: Güte, Liebe, Freundlichkeit, Wohlwollen, Barmherzigkeit, Gunst können von חֶסֶד ausgesagt werden.⁵⁴¹ Gesenius schlägt im Singular

⁵³⁵ Vgl. Zenger, Psalm 90, 612.

⁵³⁶ Vgl. Stoebe, Art. חֶסֶד ḥæsæd Güte, 600.

⁵³⁷ Vgl. Stoebe, Art. חֶסֶד ḥæsæd Güte, 601f.

⁵³⁸ Vgl. Stoebe, Art. חֶסֶד ḥæsæd Güte, 603.

⁵³⁹ Stoebe, Art. חֶסֶד ḥæsæd Güte., 603.

⁵⁴⁰ Vgl. Stoebe, Art. חֶסֶד ḥæsæd Güte, 606.

⁵⁴¹ Vgl. Gesenius, Handwörterbuch, 375.

folgende Unterscheidung vor: So kann **חֶסֶד** von Menschen untereinander gesprochen werden, aber auch die Güte, Treue, Gnade, Huld Gottes gegenüber den Menschen ausdrücken, folglich auch die Liebe, Treue der Menschen zu Gott meinen.⁵⁴² KAHAL folgt einer anderen Logik und gibt drei Wortfelder zu **חֶסֶד** an: 1. Gemeinschaftspflicht, Loyalität, Treue 2. Treue, Güte, Huld 3. Die plurale Form von **חֶסֶד** wird als frommes Tun, Leistungen, Gottes Gnadenerweise übersetzt.⁵⁴³

In den Psalmen stehen Singular- und Pluralformen von **חֶסֶד** nebeneinander.⁵⁴⁴ Sie werden selten für menschliches Verhalten verwendet. Wenn Menschen **חֶסֶד** tun, dann in weisheitlich gefärbtem Umfeld (Ps 141,5).⁵⁴⁵

In den Psalmen kann nicht vom profanen Sprachgebrauch von **חֶסֶד** ausgegangen werden. **חֶסֶד** meint hier „etwas Besonderes im wechselseitigen Verhalten [...], etwas, das jedenfalls über das eigentlich Selbstverständliche hinausgeht.“⁵⁴⁶ Dabei ist es schwer nachzuvollziehen, was **חֶסֶד** genau ausdrücken wollte. Gnade und Huld reichen definitiv nicht aus um **חֶסֶד** richtig wiederzugeben.⁵⁴⁷

Stoebe folgert: „Zunächst ist **חֶסֶד** etwas, das in konkreten Situationen greifbar geschieht, das indessen über den Einzelerweis hinausgeht und den Täter selbst im Blick behält. [...] Ich möchte darin den einen Ausdruck für Großherzigkeit, für eine selbstverzichtende menschliche Bereitschaft sehen, für den anderen dazusein [...].“⁵⁴⁸

Für Stoebe ist klar, dass in den Psalmen der religiöse Sprachgebrauch von **חֶסֶד** vorherrscht. Es kennzeichnet also das Verhalten Gottes, ist Gottes Eigenschaft und wird zur Hypostase (Ps 40,12; 57,4).⁵⁴⁹ So kann es als Zuwendung Gottes gelesen werden, auf ihn vertraut und wartet man (Ps 33,18; 52,10); man freut sich an ihm (31,8); besingt, erwägt oder rühmt ihn (48,10; 59,17; 88,12; 92,3; 101,1; 107,8.15.21.31); besonders in Klageliedern wird Gott gebeten aufgrund seiner **חֶסֶד** dementsprechend zu handeln; so ist **חֶסֶד** in diesem Sinne immer konkrete Hilfe und Rettung, das Leben im weiteren Sinne.⁵⁵⁰

Was bewirkt also **חֶסֶד** Gottes? Dass sich die Menschen freuen und jubeln können an all ihren Tagen. Vers 14 führt gleich zwei Verben an, die Freude, Jubel und Heiterkeit vermitteln

⁵⁴² Vgl. Gesenius, Handwörterbuch, 375.

⁵⁴³ Vgl. KAHAL, 176.

⁵⁴⁴ So etwa in Ps 106,1.7.45.

⁵⁴⁵ Vgl. Stoebe, Art. **חֶסֶד** **חֶסֶד** **חֶסֶד** Güte, 610.

⁵⁴⁶ Vgl. Stoebe, Art. **חֶסֶד** **חֶסֶד** **חֶסֶד** Güte, 607.

⁵⁴⁷ Vgl. Stoebe, Art. **חֶסֶד** **חֶסֶד** **חֶסֶד** Güte, 610.

⁵⁴⁸ Stoebe, Art. **חֶסֶד** **חֶסֶד** **חֶסֶד** Güte, 610f.

⁵⁴⁹ Vgl. Stoebe, Art. **חֶסֶד** **חֶסֶד** **חֶסֶד** Güte, 617.

⁵⁵⁰ Vgl. Stoebe, Art. **חֶסֶד** **חֶסֶד** **חֶסֶד** Güte, 618.

wollen. Warum werden hier gleich zwei Verben angeführt, die einen gleichen oder ähnlichen Inhalt aufweisen? Soll die Freude über Gottes **הַסֵּד** so noch mehr betont werden? Oder finden sich unterschiedliche Nuancen in den Wortbedeutungen?

Zunächst wird **רנן** *rnn* verwendet. **רנן** ist im Alten Testament 53 mal belegt, davon 28 mal in piel-Form. Von diesen 28 piel-Formen von **רנן** sind 21 in den Psalmen zu finden. Es ist auch außerhalb der Psalmen zu finden, und zwar in poetischen, psalmenartigen Texten, vorwiegend im Bereich der kultischen Sprache.⁵⁵¹

„*rnn* meint zunächst eine laute Äußerung, meist der Freude, an manchen Stellen aber auch der Klage oder des Schmerzes [...] oder nur lautes Rufen [...].“⁵⁵² Das dementsprechende Subjekt kann der Mensch sein, aber auch seine Zunge (Ps 51,16), Lippen (Ps 71,23), Herz und Fleisch (Ps 84,3), als auch eine Mehrzahl von Menschen. Neben Menschen können personifizierte Begriffe wie Zion, Weisheit etc. Subjekt von *rnn* sein.⁵⁵³

„Besonders deutlich wird in einigen Klagen des Einzelnen, daß *rnn* die laut jubelnde Antwort auf ein Handeln, hier besonders ein rettendes Handeln Jahwes ist. So findet sich *rnn* in der Klage im Bekenntnis der Zuversicht bzw. im Lobgelübde: »Aber ich will deine Macht besingen und am Morgen jubeln (*rnn*) über deine Güte, denn du bist meine Burg geworden und meine Zuflucht am Tage meiner Not« (Ps 59,17); vgl. auch Ps 51,16; 63,8; 71,23. Daneben kann *rnn* in der Bitte einer Klage auftreten, wenn der Beter darum bittet, die, die ihm Recht wünschen, möchten doch Anlaß haben, zu jubeln und Jahwe zu loben (Ps 35,27), oder die, die Jahwe vertrauen, möchten jubeln und jauchzen über Jahwe (Ps 5,12).“⁵⁵⁴

רנן muss nicht nur Jubel ausdrücken, dass JHWH aus einer Notlage befreit hat, es kann auch ein Jubeln über Jahwes Größe (Jes 12,6), seine Werke (Ps 92,5), seine Gerechtigkeit (Ps 51,16; 145,7), seinen Namen (Ps 89,13) sein, oder der Jubel, dass er zum Gericht kommt (Ps 96,12f.).⁵⁵⁵ Es kann darüber hinaus auch mit jauchzen, schreien wiedergegeben werden.⁵⁵⁶

Gesenius übersetzt **רנן** im piel Imperfekt, wie es in Ps 90 vorkommt, mit jauchzen, jubilieren und sieht es in Vers 14 als Parallele zum hebräischen **שִׂמַּח** *śmḥ* (jubeln).⁵⁵⁷

Die Menschen wollen jauchzen und jubilieren. Um diesen Jubel zu unterstreichen wird neben **רנן** ein weiteres Verb, das Jubel ausdrückt, angeführt. **שִׂמַּח** *śmḥ* wird darüber hinaus auch im

⁵⁵¹ Vgl. Ficker, R., Art. **רנן** *rnn* jubeln, 782.

⁵⁵² Ficker, R., Art. **רנן** *rnn* jubeln, 782 [Hervorh. d. Verf.].

⁵⁵³ Vgl. Ficker, R., Art. **רנן** *rnn* jubeln, 783.

⁵⁵⁴ Ficker, R., Art. **רנן** *rnn* jubeln, 785 [Hervorh. d. Verf.].

⁵⁵⁵ Vgl. Ficker, R., Art. **רנן** *rnn* jubeln, 786.

⁵⁵⁶ Vgl. KAHAL, 545

⁵⁵⁷ Vgl. Gesenius, Handwörterbuch, 1249f.

folgenden Vers 15 noch einmal verwendet. Dies zeigt wie wichtig der Begriff שמֶה zu sein scheint.

Das Verbum ist im AT 154 mal belegt, davon 1126 mal im Qal, 27 mal im Piel und bloß einmal im Hifil. Eine starke Konzentration dieses Verbs findet sich in den Psalmen.⁵⁵⁸ „śmḥ meint in der Regel nicht eine verhaltene Gemütsverfassung, etwas Zuständliches, sondern die sich spontan und elementar äußernde Freude.“⁵⁵⁹ Meist handelt es sich um Festfreude, also um Freude bei profanen und religiösen Festen, welche sich gemeinsam mit Freudensprüngen, Fußstampfen oder Händeklatschen äußert.⁵⁶⁰ Es ist eine überschwängliche Freude, im theologischen Bereich wird damit die Erwartung künftigen Heils ausgedrückt.⁵⁶¹ Freude lässt sich also in verbaler und nonverbaler Art und Weise ausdrücken.⁵⁶²

In Psalmen wird diese Freude als „unmittelbare Reaktion auf die Rettung des in seiner Existenz Bedrohten [geschildert, Anm. SA], worauf das berichtende Lob zurückschaut (Ps 30,12; 107,30). Der Klagende nennt die Freude vergangener Rettung als Kontrastmotiv (Ps16,7f.; 42,5) und er blickt hoffnungsvoll auf den Jubel über die Rettung voraus in der Bitte und im Bekenntnis der Zuversicht (Ps 5,12; 16,9; 31,8; 33,21; 40,17; 51,10; 63,12; 64,11; 70,5; 86,4; 90,15; 109,28 [...]).“⁵⁶³

In Vers 14 begegnet שמֶה in der qal Form in Vers 15 als piel Imperativ. Folgende Unterschiede sind in den Beiträgen zu finden: Die qal Form meint sich freuen, froh⁵⁶⁴ oder fröhlich⁵⁶⁵ sein. Piel drückt aus, wenn man jemanden erfreut, erheitert, sich freuen lässt⁵⁶⁶ oder fröhlich sein lässt, fröhlich macht⁵⁶⁷. In Vers 15 wird von Gott erbeten, dass er die Menschen erfreut, wieder fröhlich macht.⁵⁶⁸

Fasst man zusammen, kann man festhalten, dass der Vers in einem Ton des Vertrauens verfasst ist und Freude zum Leitmotiv hat. Der Not und Bedrängnis werden Güte und Freude gegenübergestellt. חֶסֶד ist schwierig wiederzugeben, da es eine Fülle an Bedeutungen übernehmen kann. Wenn חֶסֶד in Verbindung mit Gott ausgesagt wird, wird oft auf den Bund mit den Menschen verwiesen. Trotz der oben dargestellten Bedeutungsvielfalt von חֶסֶד

⁵⁵⁸ Vgl. Ruprecht, Art. שמֶה śmḥ sich freuen, 829.

⁵⁵⁹ Ruprecht, Art. שמֶה śmḥ sich freuen, 829 [Hervorh. d. Verf.].

⁵⁶⁰ Vgl. Ruprecht, Art. שמֶה śmḥ sich freuen, 829.

⁵⁶¹ Vgl. Ruprecht, Art. שמֶה śmḥ sich freuen, 830f.

⁵⁶² Vgl. dazu auch die Ausführungen in: Kruger, Face and Emotions, 656.

⁵⁶³ Ruprecht, Art. שמֶה śmḥ sich freuen, 832.

⁵⁶⁴ Vgl. Gesenius, Handwörterbuch, 1290.

⁵⁶⁵ Vgl. KAHAL, 569.

⁵⁶⁶ Vgl. Gesenius, Handwörterbuch, 1290.

⁵⁶⁷ Vgl. KAHAL, 569.

⁵⁶⁸ Vgl. KAHAL, 569.

würde ich diese Emotion zu Plutchiks Liebe bzw. Vertrauen einordnen. Es ist eine Emotion, die Gott zugeschrieben wird, die Liebe zu den Menschen, die den Bund aufrecht erhält.

Die Einordnung der beiden Verben fällt leichter aus. **רָנַן** und **שָׂמָּה** werden vorwiegend in Psalmen verwendet. Während **רָנַן** die laut jubelnde Handlung auf das rettende Handeln JHWH ausdrückt, meint **שָׂמָּה** die spontane Freude, die auf Rettung reagiert.

Die Zusammenschau der beiden Verben zeigt, dass sie Jubel und Freude ausdrücken wollen. JHWHs rettendes Handeln steht in Aussicht, JHWH, der schon so oft sein Volk gerettet hat, soll sich ein weiteres Mal als rettender und beschützender Begleiter erweisen. Es hat sich gezeigt, dass diese Hoffnung gut in eine Klage eingebettet werden kann. Die Bitte um Gottes gutes und gerechtes Handeln wird als Vorausschau auf wieder kommendes Heil, das mit Jubel empfangen wird, ausgedrückt. Das lyrische Wir blickt also hoffnungsvoll auf die Zukunft. In der Bitte und im Bekenntnis der Zuversicht erhofft es sich in einer erneuten Rettung jubilieren zu können.

Vers 15

Lass uns freuen so (viele) Tage, wie du uns bedrückt hast, Jahre – wir sahen Böses!

Vers 15 fordert einen Ausgleich. So viele Jahre mussten die Menschen, Unglück über sich ergehen lassen. So lange Zeit wurden sie unterdrückt und mussten Böses sehen. Die Vergangenheit soll zurückgelassen werden und hoffnungsvoll in die Zukunft geschaut werden. Diese soll Jubel und Freude bringen. Der Ausgleich für die vielen bedrängten Jahre soll Freude und Ausgelassenheit sein.

Die Forderung nach Jubel wird mit **שָׂמָּה** ausgedrückt. Wie bereits unter Vers 14 festgehalten, findet sich in Vers 15 die piel-Form des Verbes. **שָׂמָּה** meint demnach jemanden erfreuen, erheitern oder sich freuen lassen. Gesenius gibt als Übersetzungsvorschlag für Vers 15 erfreuen, fröhlich machen mit Gott als Subjekt an.

Was meint die Unterdrückung JHWHs? Das hebräische **עָנָה** 'nh bedeutet wahrscheinlich in seiner Grundbedeutung gebeugt, gedrückt sein,⁵⁶⁹ umwenden, ändern, bedrücken.⁵⁷⁰ Martin-Achard unterscheidet zwischen antworten, elend sein beziehungsweise sich abmühen.⁵⁷¹ In

⁵⁶⁹ Vgl. Martin-Achard, Art. **עָנָה** 'nh II elend sein, 341.

⁵⁷⁰ Vgl. Gesenius, Handwörterbuch, 987.

⁵⁷¹ Vgl. Martin-Achard, Art. **עָנָה** 'nh II elend sein, 341.

Vers 15 liegt die piel-Form von ענה vor, übersetzt mit bedrücken⁵⁷², unterwerfen⁵⁷³ oder Gewalt antun⁵⁷⁴. Gesenius bietet folgenden Übersetzungsvarianten für die piel-Form von ענה an: 1. Jemanden schlecht behandeln⁵⁷⁵; be-, unterdrücken; erniedrigen⁵⁷⁶ 2. Zwingen; nötigen; vergewaltigen; entehren 3. Beugen; demütigen⁵⁷⁷; jemandem Demut beibringen mit Gott als Subjekt und Akkusativ 4. Bezwingen; schwach machen. In den Beiträgen von Martin-Achard und Gesenius wird für Ps 90,15 die dritte Variante mit Gott als Subjekt gewählt.⁵⁷⁸ Die von ענה abgeleiteten Adjektiva עני und עניי bedeuten arm, demütig. Wie sie im profanen Bereich verwendet wurden wird noch diskutiert.⁵⁷⁹

Die Gesetzgebung Israels „sieht eine Verbindung zwischen dem Armen und dem Gott des erwählten Volkes; sie setzt sich für die Personen ein, deren Rechte gemindert oder gefährdet sind [...] Auf der Linie des Bundesrechtes übernehmen die Propheten mit besonderem Gewicht die Verteidigung der Geringen, die in Elend und Unglück gekommen sind [...] und [...] bekämpfen die Unterdrückung der Armen und die Beugung ihres Rechts und verkünden, daß Jahwe auf ihrer Seite steht. Mit eben diesem göttlichen Eingreifen rechnen die Psalmdichter in ihrer Bedrängnis durch die meist nicht näher definierten Feinde; sie klagen, rufen um Hilfe und preisen Gott für sein Einschreiten (Ps 9,10.13.19; 10,8ff.; 12,6; 22,25; 35,10; 69,33f.“⁵⁸⁰

So setzen die PsalmenbeterInnen ihre einzige Hoffnung auf JHWH, die Treue gegenüber JHWH ist sehr wichtig. Arme stellen somit das Klientel JHWHs dar, allein Gottes Wohlwollen entscheidet über deren Schicksal, nicht unbedingt ihr eigener Verdienst.⁵⁸¹

Der/die PsalmenbeterIn möchte einen Ausgleich für die Jahre der Bedrückung, für all die Jahre, die die Menschen Böses mit ansehen mussten beziehungsweise Unglück erfahren haben. Das verwendete רעע meint in seiner Grundbedeutung als Adjektiv schlecht sein.⁵⁸² In substantivierter Form רע / רעֵ beziehungsweise der femininen Variante רעָה ist mit Böses⁵⁸³, Bosheit⁵⁸⁴, Unglück⁵⁸⁵, Übel⁵⁸⁶, Unheil⁵⁸⁷, Verderben⁵⁸⁸, Verderbtheit, Frevel⁵⁸⁹ zu

⁵⁷² Siehe, Martin-Achard, Art. ענה 'nh II elend sein, 342; KAHAL, 417.

⁵⁷³ Siehe, Martin-Achard, Art. ענה 'nh II elend sein, 341.

⁵⁷⁴ Siehe KAHAL, 417.

⁵⁷⁵ Siehe auch Martin-Achard, Art. ענה 'nh II elend sein, 342.

⁵⁷⁶ Ebd.

⁵⁷⁷ Ebd.

⁵⁷⁸ Vgl. Gesenius, Handwörterbuch, 987f.; Martin-Achard, Art. ענה 'nh II elend sein, 342.

⁵⁷⁹ Vgl. Martin-Achard, Art. ענה 'nh II elend sein, 342f.

⁵⁸⁰ Martin-Achard, Art. ענה 'nh II elend sein, 349.

⁵⁸¹ Vgl. Martin-Achard, Art. ענה 'nh II elend sein, 350.

⁵⁸² Vgl. Stoebe Art. רעע r'' schlecht sein, 795.

⁵⁸³ Siehe Stoebe Art. רעע r'' schlecht sein, 795; Gesenius, Handwörterbuch, 1254; KAHAL, 549.

⁵⁸⁴ Siehe KAHAL, 549.

⁵⁸⁵ Siehe Stoebe, Art. רעע r'' schlecht sein, 795; KAHAL, 549.

⁵⁸⁶ Siehe Gesenius, Handwörterbuch, 1254.

⁵⁸⁷ Siehe Gesenius, Handwörterbuch, 1254; KAHAL 549.

⁵⁸⁸ Siehe Gesenius, Handwörterbuch, 1254.

übersetzen. Die feminine Variante רָעָה findet sich 31 mal in Psalmen⁵⁹⁰ und auch in V 15 wird diese verwendet. Stoebe weist in seinem Beitrag darauf hin, dass in רָעָה zwei Aspekte des Unguten im Deutschen im Hebräischen zusammenfallen, und zwar das Schlechte und das Böse. Im Hebräischen fallen sowohl das passiv erlebte Unglück, als auch die als Handlung aufgefasste Bosheit zusammen. Hier spielen die synthetische Lebensauffassung und die Betonung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs eine Rolle. Auch wenn das Unheil nicht unbedingt mit gemeint ist, wird das Böse nicht ausgeschlossen.⁵⁹¹ Die feminine Abstraktform רָעָה kann auch als Schlechtigkeit übersetzt werden (Jer 26,19b; 44,7),⁵⁹²

Das Böse, das in Ps 90 angesprochen wird, kann also sehr vielfältig sein. Der Gedanke des Tun-Ergehen-Zusammenhangs spielt hier eine Rolle. Der/die PsalmenbeterIn meint also nicht unbedingt allein das passiv erlebte Unglück, er/sie hat vermutlich die böse Handlung dahinter ebenso im Blick. Wie oben schon angeklungen, ist es ein Anliegen um Ausgleich, ein Ruf nach wiederkehrender Gerechtigkeit, der in Ps 90 formuliert wird. Obwohl im gesamten Psalm nicht einmal von Begriffen wie Recht und Gerechtigkeit zu lesen ist, schwingt doch immer wieder der Gedanke daran mit.

Fasst man V 15 zusammen, stellt man fest, dass wieder dem lyrischen Wir die Emotion der Freude widerfährt. Auf שִׂמְחָה wurde bereits in V 14 eingegangen, es bedarf hier lediglich eines Verweises. Der Vers wird als Aufforderung formuliert, zeigt also eine emotionale Situation an. Die Menschen verlangen Ausgleich zum bisher Erlebten. Sie wollen, dass Gott ihr Leid in Freude wandelt.

In dieser Aufforderung spielt aber auch Empörung über das bisher Erlebte mit. JHWH hat die Betenden unterdrückt und gebeugt. Diese Demütigung wird mit Gewalt konnotiert. An dieser Stelle sei noch einmal an die Verwendung des Verbes verwiesen. In Psalmen wird mithilfe von עָנָה oft die Bedrückung der Feinde ausgedrückt. Die BeterInnen wenden sich an JHWH in Erwartung seiner Hilfe. In Psalm 90 ist JHWH derjenige, der unterdrückt, aber auch gleichzeitig derjenige, der aus dieser Demütigung wieder herausführen kann. Diese eigentümliche Doppelung ist für Psalm 90 hervorzuheben. Es fehlen die Feinde, die angeklagt werden. Daher wird JHWH zugeschrieben beide Funktionen einzunehmen. Er ist Bedrucker und Erlöser des lyrischen Wir. Wenn Menschen heute Unterdrückung erfahren, reagieren sie

⁵⁸⁹ Beide Übersetzungsvorschläge siehe KAHAL, 549.

⁵⁹⁰ Vgl. Stoebe, Art. רָעָה r' schlech sein, 795.

⁵⁹¹ Vgl. Stoebe, Art. רָעָה r' schlech sein, 795ff.

⁵⁹² Vgl. Stoebe, Art. רָעָה r' schlech sein, 800.

mit Emotionen wie Angst und Ärger. Meiner Meinung nach können hier beide Emotionsfelder herangezogen werden. Da diese Emotionen nicht explizit genannt werden, kann man nur vermuten, dass eine der beiden oder sogar beide Emotionen hier implizit hervorgerufen werden, zumindest bei den heutigen LeserInnen.

Vers 16

Möge dein Tun/Werk sich zeigen zu deinen Knechten und dein Glanz über ihren Kindern/Nachkommen.

Vers 16 bittet darum, dass Gottes Tun und Glanz sichtbar werde. Trotz der Vergänglichkeit der Menschen bleibt etwas – der Glanz Gottes, seine Zuwendung und zwar für die Knechte und deren Kinder und Kindeskinde.⁵⁹³ Das hebräische **הָדָר** wird mit Schmuck, Reichtum⁵⁹⁴, Zierde, Majestät⁵⁹⁵, Pracht⁵⁹⁶ übersetzt. Es findet sich 42 mal im Alten Testament. Das Substantiv wird verwendet um die Pracht in der Natur oder die Schönheit der Menschen zu beschreiben. Wird **הָדָר** in Bezug auf Gott verwendet, meint es den Glanz, die Erhabenheit, Herrlichkeit Gottes im Sinne von Majestät. Diese Majestät kann auch als Attribut des irdischen Königs Verwendung finden.⁵⁹⁷ Warmuth schreibt in seinem Beitrag, dass es etliche Parallelbegriffe gibt, so ist das in V 16 verwendete **הָדָר** „Zeichen der Königswürde [...] des Weltherrn“⁵⁹⁸. Die Hoheit und Pracht Gottes der königlichen Majestät wird in Gottes Handeln sichtbar, im Rühmen von Gottes Glanz, seiner Taten und Größe bedient man sich des Ausdrucks **הָדָר**.⁵⁹⁹ Die Königswürde Gottes spielt im Lobpreis Israels eine besondere Rolle: „Der hymnische Preis der »Schönheit« Jahwes [...] erwächst aus der dem Erleben seiner Geschichtstaten (Ps 111,13; 145,5.12). Darauf gründet die Volksbitte (Ps 90,16).“⁶⁰⁰

Die Bitte und Aufforderung um Sichtbarwerden von Gottes Tun und Glanz zeigt eine Emotionalisierung der Situation an. Die BeterInnen fordern positive Konsequenzen für sich und ihre Nachkommen. Dass hier implizite Emotionen eingespielt werden, kann nicht sicher

⁵⁹³ Vgl. Zenger, Psalm 90, 612.

⁵⁹⁴ Siehe Matheus, PONS, 71.

⁵⁹⁵ Siehe Wehmeier/Vetter, Art. **הָדָר** hādār Pracht, 469.

⁵⁹⁶ Siehe Matheus, PONS, 71; Wehmeier, hādār Pracht, 469.

⁵⁹⁷ Vgl. Wehmeier/Vetter, Art. **הָדָר** hādār Pracht, 469.

⁵⁹⁸ Warmuth, Art. **הָדָר** hādār, 359.

⁵⁹⁹ Vgl. Warmuth, Art. **הָדָר** hādār, 360.

⁶⁰⁰ Wehmeier/Vetter, Art. **הָדָר** hādār Pracht, 471.

festgestellt werden, daher beurteile ich den V 16 als emotional konnotiert ohne Emotionen anzuführen.⁶⁰¹

Vers 17

Und (es) sei die Freundlichkeit Adonajs, unseres Gottes, über uns! Und das Werk unserer Hände festige für uns, und das Werk unserer Hände – festige es!

Psalm 90 schließt mit einem Segenswunsch ab. Die Freundlichkeit des Herrn soll offenbar werden. Dies geschieht mit einer weiteren Aufforderung. Im Schutz Gottes ist der/die BeterIn gewiss, dass die Werke seiner/ihrer Hände gelingen mögen. Was macht die Freundlichkeit Gottes aus? In diesem Kontext scheint es zu gering bloß mit der deutschen Auffassung von Freundlichkeit zu rechnen. Gottes Freundlichkeit muss mehr sein.

Die Wurzel נָעַם n'ʿm kommt im Alten Testament häufig vor, vor allem im qual Stamm. Die Verwendung als Adjektiv oder Substantiv ist geläufig. Das Substantiv נָעַם no'ʿam hingegen ist nur sieben mal belegt, drei mal davon im weisheitlichen Kontext.⁶⁰²

נָעַם wird als Freundlichkeit⁶⁰³, Annehmlichkeit, Lieblichkeit, Schönheit⁶⁰⁴ übersetzt.

In manchen Wörterbüchern sind Übersetzungsvorschläge zu V 17 angegeben: Gesenius und KAHAL übersetzen mit Freundlichkeit des Herrn/Gottes⁶⁰⁵, während Kronholm folgende Variante anbietet: „Es sei über uns die Güte/Lieblichkeit des Herrn“⁶⁰⁶, נָעַם scheint hier „das wundervolle Einschreiten JHWHs zur Neugründung des menschlichen Lebenswerkes auszudrücken.“⁶⁰⁷

Gottes Einschreiten kann also eine Neugründung des menschlichen Lebenswerkes ausdrücken, das scheint sehr plausibel in Ps 90. Hier wird um Gottes Freundlichkeit gebeten, die so Vielfältiges ausdrücken kann. Es braucht die Güte und Freundlichkeit Gottes, dass das Werk der Menschen gelingen kann. Daher folgt auch die zweimalige Aufforderung Gott möge das Werk der Knechte festigen und somit deren Erfolg garantieren.

Das Handeln und Tun der Menschen gibt Auskunft über ihr Sinnen und Trachten, die Hände produzieren Neues. Das Werk unserer Hände, also Arbeit, kann als Fortführen von Gottes

⁶⁰¹ Vgl. dazu Winkos Ausführungen zu Verwandten Phänomenen in Kapitel V.1.1. Textbeschreibung, Textanalyse.

⁶⁰² Vgl. Kronholm, Art. נָעַם nā'ʿam, 501ff.

⁶⁰³ Siehe Arnet, Wortschatz, 230; KAHAL, 356; Gesenius, Handwörterbuch, 826.

⁶⁰⁴ Siehe Gesenius, Handwörterbuch, 826.

⁶⁰⁵ Vgl. Gesenius, Handwörterbuch, 826. So auch: KAHAL, 356.

⁶⁰⁶ Kronholm, Art. נָעַם nā'ʿam, 505.

⁶⁰⁷ Ebd.

Schöpfungswerk gesehen werden und ist somit Dienst an Gott. Je nach Gesinnung der Arbeitenden, wird Gott die Arbeit der Hände segnen und damit gelingen lassen. Die gemeinschaftsgemäße und solidarische Gesinnung der Arbeitenden führt zum Erfolg, nicht die Effizienz.⁶⁰⁸ Es wird klar, dass die Werke der Menschen erst dann Frucht bringen können, wenn Gott hinter diesen steht. Schlussendlich ist es Gott allein, der dafür sorgt, dass seine Schützlinge ein gutes Auskommen haben, ein erfülltes Leben verbringen können. Das verwendete Verb כִּין kbn ist ein Schöpfungsverb und meint fest machen. Der/die BeterIn hofft also, dass die geleistete Arbeit zur Schöpfung beitragen kann.

JHWH bleibt immer die hintergründige Ursache menschlicher Aktionen und er gibt Bestand dem Werk ihrer Hände (vgl. V 17).⁶⁰⁹

כִּין bezieht sich im Hifil und Polel „nie auf die Schöpfung insgesamt, sondern auf herausragende Werke, denen eine ordnende und heilvolle Wirkung für andere Kreaturen zukommt. [...] Genaugenommen meint hekîn nicht einen schöpferischen Akt als solchen, sondern ein Ausstatten und Zurüsten bereits erstellter Größe.“⁶¹⁰

So schließt der Psalm mit der Hoffnungsperspektive, dass Gott seine Knechte trotz der Todesmächtigkeit befähigt und ihr Tun stärkt.

Fasst man zusammen, fällt auf, dass V 17 in Aufforderungen kulminiert – die emotionale Situation leuchtet ein. Ein Einschreiten Gottes wird erbeten. Die Einordnung von נַעַם zu einer Emotion in Plutchiks Modell erweist sich als schwierig. Freundlichkeit, Annehmlichkeit, Lieblichkeit lässt sich am ehesten der Emotion Antizipation und Interesse zuordnen. Ähnlich wie in V 13 bewirkt die Antizipation Gottes gegenüber seinen Menschen etwas Neues. Das menschliche Lebenswerk kann neu gegründet werden. Dass um die Festigung der Werke zweimal gebeten wird, zeigt die Eindringlichkeit der Bitte.

Exkurs: Zeitvorstellungen in Psalm 90

Psalm 90 weist ein großes Interesse an Zeitvorstellungen auf und erinnert so an weisheitliche Kontexte in Paralleltexten wie Ijob oder Kohelet.⁶¹¹ Krüger hat über 20 Wörter

⁶⁰⁸ Vgl. Schroer/Staubli, Körpersymbolik, 185.

⁶⁰⁹ Vgl. Koch, Art. כִּין kûn, 104.

⁶¹⁰ Koch, Art. כִּין kûn, 103f.

⁶¹¹ Siehe Ijob 9,25–33; 10,1–22; 14,1–22; 36,24–33 oder Kohelet 3,1–8.

herausgearbeitet, die in Psalm 90 als zeitbezogen anzusehen sind.⁶¹² Wörter aus dem semantischen Feld Zeit kommen besonders dicht in den VV 1f.4f.9f.15 vor.⁶¹³

Die beiden dominanten Zeitmaße sind zweifelsohne Tag und Jahr, beide kommen sechs mal im Text vor. Zum Tag wird ebenso die Nacht gezählt, wenn man in V 4 von der Nachtwache liest und in V 14 vom Morgen. Das Jahr wird einmal mit der hohen Zahl 1000 in Verbindung mit der Ewigkeit gebracht (V 4), aber auch in einer Größenordnung verwendet, die dem Menschen nicht fremd ist. (70/80 Jahre in V 10).⁶¹⁴ Die zeitlichen Dimensionen in Psalm 90 werden also sehr umfassend behandelt. Es findet sich die kleinste vorstell- und zählbare Zeiteinheit, die Nachtwache und die größte Zeitspanne, die im Denken der Hebräischen Bibel eine Rolle spielt, 1000 Jahre.⁶¹⁵

Neben diesen Maßeinheiten finden sich auch andere Zeitvorstellungen. So wird ein Vergleich mit einem Seufzer (V 9) vorgestellt, es findet sich eine „Metapher vom Fliegen des Pfeils, des Vogels oder des Weberschiffchens als Ausdruck des schnellen Vorübergleitens der Zeit «wie im Fluge»“⁶¹⁶ (V 10).

In Psalm 90 ist also mit unterschiedlichen Zeitordnungen und –dimensionen zu rechnen.

V 2 spricht von der Ewigkeit. Feldmeier/Spieckermann halten fest, dass Ewigkeit der Sphäre Gottes und Zeit der Sphäre des Menschen zugeordnet sind. Ewigkeit wird „mit den Aspekten der entferntesten Zeit und unbegrenzten Dauer im Blick auf Vergangenheit verbunden“⁶¹⁷, wobei der Begriff mit dem Wesen und der Sphäre Gottes sowie der Qualität seines Handelns verbunden ist. „Gottes Ewigkeit umfängt Raum und Zeit, so dass ihm vom Erdkreis bis zum Menschen nichts entgleitet.“⁶¹⁸

In V 4 werden 1000 Jahre mit einem Tag verglichen, diese 1000 Jahre stellen eine symbolische Zahl dar. Hier wird „Gott im Prinzip die gleiche Art der Zeiterfahrung zuerkannt, wie sie allen Menschen eigen ist, nur eben in ganz anderen Proportionen.“⁶¹⁹ Schnocks hält an dieser Stelle gegensätzlich fest, dass es sich nicht um einen Zahlenvergleich 1 zu 1000 handle. Der Vergleich eines Tages mit 1000 Jahren in den Augen Gottes will ausdrücken, dass Zeit für Gott völlig verobjektiviert ist.⁶²⁰ Er „selbst wird von ihrem Vergehen nicht affiziert, sondern blickt „von außen“ auf sie – eben wie auf einen bereits vergangenen

⁶¹² Vgl. Krüger, *Vergänglichkeit*, 191-219

⁶¹³ Vgl. Gillmayr-Bucher, *Psalmen im Spiegel*, 205.

⁶¹⁴ Vgl. Seybold, *Zeitvorstellungen*, 98f.

⁶¹⁵ Vgl. Köckert, *Zeit und Ewigkeit*, 172.

⁶¹⁶ Seybold, *Zeitvorstellungen*, 99 [Hervorh. d. Verf.].

⁶¹⁷ Feldmeier/Spieckermann, *Gott der Lebendigen*, 407.

⁶¹⁸ Feldmeier/Spieckermann, *Gott der Lebendigen*, 413.

⁶¹⁹ Seybold, *Zeitvorstellungen*, 101.

⁶²⁰ Vgl. Schnocks, *Vergänglichkeit*, 160.

Zeitabschnitt.⁶²¹ Schnocks schließt, dass hier göttliche und menschliche Zeitauffassungen nicht parallel zu beurteilen sind, sondern koextensiv sind.⁶²²

Das Schicksal der Menschen wird in V 5.6 mit dem des verwelkenden Grases verglichen. Seybold schlägt vor den Vergleich mit dem Gras als Paradigma für die Generationenfolge der Menschen zu sehen, ebenso wie das Bild der in der Nacht ablösenden Wachen.⁶²³ Diese Kurzlebigkeit betrifft nicht bloß bestimmte Nationen oder Menschengruppen, ich meine, dass hier die Menschheit insgesamt gemeint ist.

Ein weiteres Sprachbild findet sich in V 10. Die Metapher von den Tagen und Jahren, die eilends vorbeifliegen, wird angeführt. Wenn man an Ijob 7,6 und Jes 38,12 denkt, legt sich eine Interpretation vom Vorgang des Webens her nahe. Seybold will hier eine Anknüpfung an das Bild aus V 4 sehen.

„Das würde bedeuten, dass das Leben eines siebzig oder achtzig Jahre alt gewordenen Menschen »in den Augen Gottes« und sozusagen *sub specie aeternitatis* ebenfalls einem Vogelflug oder Fadenschuss gleiche, jedenfalls nur wenige Momente göttlicher Zeit in Anspruch nähme.“⁶²⁴

In V 9 wird das Ende der Menschen mit einem Seufzer verglichen. Dieser Vergleich will, so Seybold, nicht der Dauer eines göttlichen Atemzuges entsprechen, sondern auf einen menschlichen Seufzer, der verklingt und erstirbt, hinweisen. Der letzte Atemzug und Seufzer im Leben und die darauf folgende Totenstille könnten ebenfalls gemeint sein.⁶²⁵

Stolz beendet seine Überlegungen zur Zeitvorstellung in Psalm 90 folgendermaßen: „Zeit wird so nicht nur als Zeit, die unwiderruflich vergeht und der Mensch mit ihr, erfahren, sondern als *gesegnete Weltzeit*. So vorläufig sie ist, so ist der glaubende Mensch in ihr unterwegs zu und begleitet von dem, der die Zeit gibt. Zeit [...] ist Treue [...] Gottes.“⁶²⁶

Exkurs Ende

⁶²¹ Schnocks, Vergänglichkeit, 160 [Hervorh. d. Verf.].

⁶²² Vgl. Schnocks, Vergänglichkeit, 160.

⁶²³ Vgl. Seybold, Zeitvorstellungen, 102.

⁶²⁴ Seybold, Zeitvorstellungen, 103f. [Hervorh. d. Verf.].

⁶²⁵ Vgl. Seybold, Zeitvorstellungen, 104f.

⁶²⁶ Stolz, Gabe und Last, 160 [Hervorh. d. Verf.].

VII. Schluss

Im Schlussresümee möchte ich den Weg, den diese Arbeit gegangen ist, kurz nachzeichnen. Zu Beginn der Arbeit war die Auseinandersetzung mit dem Begriff Emotion zentral. Ich habe versucht zu zeigen, dass die Begriffsklärung komplex ist und die verschiedenen Wissenschaften unterschiedliche Lösungsmodelle anbieten. Das Phänomen Emotion wurde aus der Perspektive unterschiedlicher Wissenschaften beleuchtet, insbesondere aus der Sicht der Literatur- und der Bibelwissenschaft.

Die Emotionsanalyse hat wesentliche Ergebnisse geliefert. Es hat sich gezeigt, dass sich in Psalm 90 ein reicher Schatz an Emotionen finden lässt. Diese werden gleichermaßen Gott als auch den Betenden, also dem lyrischen Wir, textimmanent zugeschrieben. Die Emotionen der Betenden stehen aber in Beziehung zu Gott, sie sind abhängig von ihm. Das soll heißen, dass Gott es ist, der die Emotionen der Menschen verursacht. Gott ist und bleibt im Mittelpunkt, er ist Ausgangspunkt aller Vorgänge in der Schöpfung. Die Aufforderungen der BeterInnen appellieren an Gott seine Emotionen zurückzuhalten oder zuzulassen. Sie wünschen sich Änderungen und Verbesserungen in ihrem Leben. So fordern sie, dass Gott nicht länger zürnen soll, sondern den Menschen Grund zur Freude machen soll. Sie appellieren aber auch an seine Liebe zur Schöpfung, sodass sein Mitleid Wirkung zeigt.

Darüber hinaus ergeben sich, meiner Meinung nach, Emotionen, die bei heutigen LeserInnen geweckt werden können. Die Emotionen, die im Leseprozess hervorgerufen werden, sind im Text nicht semantisch verankert. Im Zuge der Analyse zu Psalm 90 wollte ich diese aber nicht aussparen.

Die Beiträge von Winko und Wagner haben geholfen, die Emotionen zu erkennen. Besonders hilfreich waren sie für das Herausarbeiten der impliziten Emotionen. Um die Emotionen verorten zu können, hat sich das Modell von Plutchiks acht Basisemotionen gut geeignet. Wenn man die Emotionen des Psalms in Plutchiks Modell verortet, ergeben sich folgende Beobachtungen: Die Emotionsfelder Ärger, Antizipation, Freude, Vertrauen, Angst und Traurigkeit werden im Psalm abgedeckt. Es fehlen die Emotionen Ekel und Überraschung. Die Emotionsfelder um Ärger sind zum Großteil Gott zugeschrieben (vgl. VV 7, 9, 11), können aber auch den Betenden, also dem lyrischen Wir, zugeschrieben werden (vgl. V 3, 16), wobei bei diesen beiden Versen die Emotionen nicht eindeutig dem lyrischen Wir zuordenbar sind. Ärger könnte genauso gut nur auf Seite der heutigen LeserInnen zu finden sein. Das Feld Angst kann ebenso nicht eindeutig einer der drei Parteien zugeschrieben

werden. Gott (vgl. V 2), das lyrische Wir (vgl. VV 3, 5, 8, 10, 11, 16)⁶²⁷ und heutige LeserInnen (vgl. VV 3, 8, 10) haben Angst. Ähnlich sieht es mit der Freude Gottes (vgl. V 2) und der des lyrischen Wir (vgl. VV 14, 15) aus. Die der Emotionsfelder zeigen aber eine deutliche Tendenz. Gott ist es am ehesten der zornig ist. Angst und Freude hingegen haben vorwiegend die Betenden, sind aber in ihrer Emotion abhängig von Gottes Handlungen. Die Felder Antizipation (vgl. VV 13, 16) und Vertrauen (vgl. VV 1, 14) werden eindeutig göttlich konnotiert, während Traurigkeit (vgl. VV 5, 6, 9) Sache des lyrischen Wir ist.

Die Analyse von Psalm 90 hat ergeben, dass dieser ein umfangreiches Spektrum an Emotionen abdeckt.

Bei der theoretischen Zusammenschau der beiden Modelle Winko – Wagner haben sich folgende Fragen für mich ergeben. Diese möchte ich hier kurz anschnitten und als Ausblick festhalten. Die beiden Beiträge gehen davon aus, dass Emotionen in Kulturen kodiert sind. Die Emotionen, die in Texten präsentiert werden, haben ihre jeweiligen Emotionskodes zugrundeliegen.

Liest man biblische Texte heute ergeben sich, meiner Meinung nach, neue Anfragen. Um die Texte und die darin enthaltenen Emotionen verstehen zu können, bedarf es eines umfangreichen Kontextwissens. Dieses Wissen kann aber bei den Lesenden nicht unbedingt vorausgesetzt werden. Gerade heute ist es üblich, dass biblische Texte nicht in Gemeinschaft, sondern alleine gelesen werden. Der kollektive Zugang zu biblischen Texten fehlt, wenn, zum Beispiel, das Stundenbuch nur individuell gelesen wird. Lesende gehen als Individuum an die Texte heran. Es gilt natürlich, dass jede/n LeserIn die Emotionskodes der eigenen Kultur beeinflussen, ich denke aber, dass dabei die Subjektivität jedes Individuums nicht außer Acht gelassen werden darf. Jede/r LeserIn trägt die eigene Biographie mit in die Texte herein.

Ich frage mich daher, ob die beiden Ansätze genug sind, da sie die Berücksichtigung für Individuen außer Acht lassen müssen. Um Emotionen aus literarischen Texten herauszuarbeiten sind sie wichtige Beiträge, wie sich gezeigt hat. Die Analyse von Psalm 90 konnte damit gut erarbeitet werden. Geht man nun von der Situation im 21. Jahrhundert aus, in der nicht nur die Kultur, sondern auch die eigene Biographie wesentlichen Einfluss auf das Verständnis von Texten hat, bräuchte es mehr, so meine Überlegungen. Es bräuchte ein weiteres und zusätzliches Analyseverfahren, das die individuellen Zugänge und Rezeption der LeserInnen berücksichtigen kann. In der Analyse zu Psalm 90 fällt auf, dass es bei gewissen

⁶²⁷ Wie die Analyse gezeigt hat, lässt sich die Emotion Angst in den VV 3, 8, 10 nicht eindeutig dem lyrischen Wir zuordnen. Deshalb sind sie zusätzlich auf der LeserInnenseite angesiedelt.

Versen schwierig war die impliziten Emotionen eindeutig dem lyrischen Wir oder dem/der LeseerIn zuzuschreiben.

So hat jede/r LeserIn einen anderen Zugang zu einem Text in dem vom zornigen Gott, vom zornigen Vater, von einem Gott, der die Menschen bedrückt usw. zu lesen ist. Ein Identifizieren und Übernehmen von Emotionen in biblischen Texten kann auch bereits in frühen Jahren beobachtet werden. Werden, zum Beispiel, Erzählungen von schwierigen Geschwisterverhältnissen in den Schulen bearbeitet, reagieren die SchülerInnen unterschiedlich, je nachdem mit welchem Geschwisterteil sie sich identifizieren. In diesen Beispielen hat die eigene Biographie große Wirkung auf Lese- und Verstehensverhalten.

Dieser kurze Ausblick soll zeigen, dass im Bereich der Emotionsforschung zur Hebräischen Bibel noch viele weiße Flächen übrig sind, die bereit sind und darauf warten ausgemalt zu werden.

Abkürzungen

KAHAL...Dietrich, Walter/Arnet, Samuel (Hg.), Konzise und aktualisierte Ausgabe des hebräischen und aramäischen Lexikons zum Alten Testament, Leiden/Boston, 2013.

Die Abkürzung der biblischen Bücher und die Schreibung der biblischen Eigennamen folgen den Loccumer-Richtlinien, entsprechen also denen der Einheitsübersetzung.

Die Abkürzungen der Zeitschriften, Lexika und Reihen erfolgen nach:

Schwertner, Siegfried M., Theologische Realenzyklopädie. Abkürzungsverzeichnis, Berlin/New York, 1994².

Redaktion der RGG⁴ (Hg.), Abkürzungen Theologie und Religionswissenschaften nach RGG⁴, Tübingen, 2007.

Literaturverzeichnis

Bibelausgaben:

Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS), Ellinger, Karl u.a. (Hgg.), Stuttgart, 1990⁴.

Elberfelder Übersetzung revidierte Fassung, Wuppertal, 2000⁸.

Verwendete Literatur:

Anderson, G.A., A Time to Mourn, A Time to Dance: The Expression of Grief and Joy in Israelite Religion, University Park (Pa.), 1991.

Arnet, Samuel, Wortschatz der Hebräischen Bibel. Zweieinhalbtausend Vokabeln alphabetisch und thematisch geordnet, Zürich, 2006.

Baumann, Gerlinde, Das göttliche Geschlecht. JHWHs Körper und die Gender-Frage, in: Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt (Hg.), Körperkonzepte im Ersten Testament. Aspekte einer Feministischen Anthropologie, Stuttgart, 2003, 220-250.

Berger, Klaus, Hermeneutik des Neuen Testaments, Gütersloh, 1988.

Bergius, Rudolf, Emotion, emotionales Verhalten, in: Dorsch, Friedrich, u.a. (Hgg.), Dorsch Psychologisches Wörterbuch, Bern u.a., 1994¹², 192.

Brandscheidt, Renate, „Unsere Tage zu zählen, so lehre du“ (Psalm 90,12), in: TThZ 112,1 (2004), 1-33.

Bühlmann, Walter/Scherer, Karl, Sprachliche Stilfiguren der Bibel. Von Assonanz bis Zahlenspruch. Ein Nachschlagewerk, Gießen, 1994².

Clifford, Richard J., What Does The Psalmist Ask For In Psalms 39:5 and 90:12?, in: JBL 119,1 (2000), 59-66.

Clifford, Richard J., Psalm 90: Wisdom Meditation or Communal Lament?, in: Flint, Peter W./Miller, Patrick D. (Hgg.), The Book of Psalms: Composition and Reception (VT.S), Leiden, 2005, 190-205.

Damasio, Antonio R., Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn, München/Leipzig, 1995

Delitzsch, Franz, System der Biblischen Psychologie, Leipzig, 1861.

Dhorme, Édouard, L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien, Paris, 1923.

Dietrich, Walter/Arnet, Samuel (Hg.), Konzise und aktualisierte Ausgabe des hebräischen und aramäischen Lexikons zum Alten Testament (KAHAL), Leiden/Boston, 2013.

Eco, Umberto, Einführung in die Semiotik, München, 1972.

Art. Emotion, in: Brockhaus Enzyklopädie. In vierundzwanzig Bänden. Sechster Band DS-EW und erster Nachtrag, Mannheim, 1988¹⁹, 351.

Art. Emotion, in: Die Zeit – Das Lexikon in 20 Bänden. 04 Dus-Flud, Zeitverlag (Hg.), Hamburg, 2005, 171.

Ernst, Michael, Gesicht, in: Kogler, Franz (Hg.), Herders Neues Bibellexikon, Freiburg i. Br., 2008, 253.

Ernst, Michael, Gottesmann, in: Kogler, Franz (Hg.), Herders Neues Bibellexikon, Freiburg i. Br., 2008, 273.

Ernst, Michael, Mühe, in: Kogler, Franz (Hg.), Herders Neues Bibellexikon, Freiburg i. Br., 2008, 530.

Ernst, Michael, Nacht, in: Kogler, Franz (Hg.), Herders Neues Bibellexikon, Freiburg i. Br., 2008, 539.

Ernst, Michael, Nachtwache, in: Kogler, Franz (Hg.), Herders Neues Bibellexikon, Freiburg i. Br., 2008, 539.

Ernst, Michael, Schlaf, in: Kogler, Franz (Hg.), Herders Neues Bibellexikon, Freiburg i. Br., 2008, 673.

Ernst, Michael, Unheil, in: Kogler, Franz (Hg.), Herders Neues Bibellexikon, Freiburg i. Br., 2008, 765.

Ernst, Stephanie, Segen – Aufgabe – Einsicht. Aspekte und Bilder des Alterns in den Texten des Alten Israels, St. Ottilien, 2011.

Euler, Harald A., Emotionstheorien, in: Dorsch, Friedrich, u.a. (Hgg.), Dorsch Psychologisches Wörterbuch, Bern u.a., 1994¹², 192-193.

Feldmeier, Reinhard/Spieckermann, Hermann, Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre, Tübingen, 2011.

Ficker, R., Art. רָנָן rnn jubeln, in: THAT, Bd. 2, 2004⁶, 781-786.

Fiehler, Reinhard, Kommunikation und Emotion. Theoretische und empirische Untersuchungen zur Rolle von Emotionen in der verbalen Interaktion, Berlin u.a., 1990.

Fries, Norbert, “Grammatik und Emotionen”, in: Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 26 (1996), Heft 101, 37-69.

Gekle, Hanna, Emotion, in: HRWG, Bd. II. Apokalyptik – Geschichte, Köln, 1990, 265-282.

Gesenius, Wilhelm, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin u.a., 2013¹⁸.

Giercke, Annett, Eine Zunge voller Jubel – Sprachliche Bilder als Emotionsträger in Psalm 126, in: Gillmayr-Bucher, Susanne u.a. (Hg.), Ein Herz so weit wie der Sand am Ufer des Meeres, FS Georg Hentschel, Würzburg, 2006, 377-387.

Gillmayr-Bucher, Susanne, “Ich will meinen Kampf beten, den großen Kampf um meine Seele“. Die Psalmen im Spiegel der Lyrik Thomas Bernhards, Weimar, 2001.

Gillmayr-Bucher, Susanne, Body Images in the Psalms, in: JSOT 28,3 (2004), 301-326.

Gillmayr-Bucher, Susanne, „Meine Zunge – Ein Griffel eines geschickten Schreibers. Der Kommunikative Aspekt der Körpermetaphern in den Psalmen, in: Van Hecke (Hg.), Metaphor in the Bible, Leuven, 2005, 197-213.

Gillmayr-Bucher, Susanne, Emotion und Kommunikation, in: Frevel, Christian (Hg.), Biblische Anthropologie (QD 237), Freiburg im Breisgau u.a., 2010, 279-290.

Gillmayr-Bucher, Susanne, Rauchende Nase, bebendes Herz. Gefühle zur Sprache bringen, in: BiKi 67,1 (2012), 21-25.

Goldingay, John, Psalms. Volume 3. Psalms 90-150, Baker Commentary on the Old Testament. Wisdom and Psalms, Grand Rapids (Mi.), 2008.

Grohmann, Marianne, Fruchtbarkeit und Geburt in den Psalmen, Tübingen, 2007.

Grohmann, Marianne, Metaphors of God, Nature and Birth in Psalm 90,2 and Psalm 110,3, in: Van Hecke, Pierre/Labahn, Antje (Hgg.), Metaphors in the Psalms, Leuven, 2010, 23-33.

Groß, Walter, Zorn Gottes – ein biblisches Theologumenon, In: Beinert, Wolfgang (Hg.), Gott – ratlos vor dem Bösen? Mit einer Stellungnahme Kardinal Ratzingers zum Motu Proprio „Ad Tuendam Fidem“ (QD 177), 1999, Freiburg i.Br. u.a., 47-85.

Grund, Alexandra, „Aus Gott gebären“. Zu Geburt und Identität in der Bildersprache der Psalmen, in: Dieckermann, Detlef/Erbele-Küster, Dorothea (Hgg.), »Du hast mich aus meiner Mutter Leib gezogen«. Beiträge zur Geburt im Alten Testament, Neukirchen-Vluyn, 2006, 99-120.

Gunkel, Hermann, Die Psalmen, Göttingen, 1968.

Harré, Rom, An Outline of the Social Constructionist Viewpoint, in: ders. (Hg.), The Social Construction of Emotions, Oxford/New York, 1986, 2-14.

Hau, Rita, PONS Globalwörterbuch Lateinisch-Deutsch, unter Mitwirkung von Eberhard Kulf, Stuttgart, 1986².

Irsigler, Hubert, Psalm 90: Der vergängliche Mensch vor dem ewigen Gott, in: ders., Vom Adamssohn zum Immanuel. Gastvorträge Pretoria 1996 (ATSAT 58), 1997, 49-69.

Irsigler, Hubert, Zur Interdependenz von Gottes- und Menschenbildern im Kontext alttestamentlicher Anthropologien, in: Frevel, Christian (Hg.), Biblische Anthropologie (QD 237), Freiburg im Breisgau u.a., 2010, 350-389.

James, Elaine, Emotions. I. Hebrew Bible/Old Testament, in: Klauck, Hans-Josef (Hg.), Encyclopedia of the Bible and its Reception, Bd. 7 Dress – Essene Gate, Berlin/Boston, 2013, 825-827.

Janowski, Bernd, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn, 2003.

Janowski, Bernd, Anthropologie des Alten Testaments. Versuch einer Grundüberlegung, in: Wagner, Andreas (Hg.), Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie (FRLANT 232), Göttingen, 2009, 13-41.

Janssen, Claudia/Kessler, Rainer, Art. Emotionen, in: Crüsemann, Frank (Hg.), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, München, 2009, 107-112.

Jens, Walter, Psalm 90, On Transience, in: LuthQ 9 (1995), 177-189.

Jüngel, Eberhard, Metaphorische Wahrheit, in: Ricœur, Paul/ders., Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, München, 1986, 71-122.

Kiesow, Anna, Auf der Suche nach dem Menschen. Forschungsüberblick zu ‚Anthropologien des Alten Testaments‘, in: Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt (Hg.), Körperkonzepte im Ersten Testament. Aspekte einer Feministischen Anthropologie, Stuttgart, 2003, 29-41.

Knierim, R., Art. אָוֶן 'āwæn Unheil, in: THAT, Bd. 1, 2004⁶, 81-84.

Koch, Klaus, Art. כּוֹן kûn, in: ThWAT, Bd. IV, 1984, 95-107.

Köckert, Matthias, Zeit und Ewigkeit in Psalm 90, in: Kratz, Reinhard G./Spieckermann, Hermann, Zeit und Ewigkeit als Raum göttlichen Handelns. Religionsgeschichtliche, theologische und philosophische Perspektiven (BZAW 390), Berlin/New York, 2009, 156-184.

Kohler-Spiegel, Helga, Emotionen – Schlaglichter auf ein schillerndes Phänomen, in: KatBl 132 1 (2007), 8-12.

König, Eduard, Stilistik, Rhetorik, Poetik in Bezug auf die biblische Literatur komparativisch dargestellt, Leipzig, 1900.

Kövecses, Zoltán, „Introduction: Language and Emotion Concepts“, in: Russell, James A. u.a. (Hg.), *Everyday Conceptions of Emotion*, Dordrecht u.a., 2010, 3-15.

Kraus, H.J., Psalmen 60-150, BK XV/2, Neukirchen-Vluyn, 1978⁵.

Kronholm, Tryggve, Art. נָאֵם nā'am, in: ThWAT, Bd. V, 1986, 500-506.

Krüger, Thomas, Psalm 90 und die Vergänglichkeit des Menschen, Bib. 75 (1994), 191-219.

Kruger, Paul A., The Face and Emotions in the Hebrew Bible, in: OTE 18,3 (2005), 651-663.

Kruger, Paul A., Gefühle und Gefühlsäußerungen im Alten Testament. Einige einführende Bemerkungen, in: Janowski, Bernd u.a. (Hg.), *Der Mensch im Alten Israel. Neuere Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie*, Freiburg u.a., 2009, 243-262.

Lakoff, George/Johnson, Mark, Metaphors We Live By, Chicago, 2003.

Lang, Martin, Zorn Gottes, in: Kogler, Franz (Hg.), *Herders Neues Bibellexikon*, Freiburg i. Br., 2008, 826-827.

Leuenberger, Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter, AThANT 83, Zürich, 2004.

Liess, Kathrin, Sättigung des Lebens. Vergänglichkeit, Lebenszeit und Alter in den Psalmen 90–92, in: Bauks, Michaela u.a. (Hgg.), *Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? (Psalm 8,5). Aspekte einer theologischen Anthropologie*, FS für Bernd Janowski; Neukirchen-Vluyn, 2008, 329-342.

Locher, C., Art. עֲלָם 'ālam, in: ThWAT, Bd. VI, 1989, 160-167.

MacCormac, R., A Cognitive Theory of Metaphor, Cambridge (Mass.), 1985.

Marböck, Johannes, Bilder aus Psalmenversen, in: Kogler, Franz (Hg.), Linzer Bibelsaat 94 (2005), 21-24.

Martin-Achard, R., Art. עָנָה 'nh II elend sein, in: THAT, Bd. 2, 2004⁶, 341-350.

Matheus, Frank, PONS Kompaktwörterbuch Althebräisch-Deutsch, Stuttgart, 2006.

McCann Jr., Clinton J., *Psalms*, in: Keck, Leander E. u.a. (Hgg.), The New Interpreter's Bible, Bd. IV, Nashville (Tenn.), 1996, 639-1280.

Menge, Herrmann, Langenscheidts Taschenwörterbuch der lateinischen und deutschen Sprache. Erster Teil Lateinisch-Deutsch, bearbeitet von Erich Pertsch, Berlin u.a., 1982³¹.

Müller, Hans-Peter, Der 90. Psalm. Ein Paradigma exegetischer Aufgaben, in: ZthK 81 (1984), 265-285.

Müller, Hans-Peter, Sprachliche Beobachtungen zu PS. XC 5F., in: VT 50 (2000), 394-400.

Negoitǎ, A., Art. הָגָה hāgāh, in: ThWAT, Bd. II, 1977, 343-347.

Nysse, Richard, The Dark Side of God: Considerations for Preaching and Teaching, in: Word and World 17,4 (1997), 437-446.

Peil, Dietmar, Metapher, in: Nünning, Ansgar (Hg.), Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe, Stuttgart u.a., 1998, 363-366.

Plutchik, Robert, The Psychology and Biology of Emotion, New York, 1994.

Preuß, H.D., Art. מָעֹן mā'ôn, in: ThWAT, Bd. IV, 1984, 1027-1030.

Reiterer, Friedrich Vinzenz, Bekehrung/Umkehr, Kogler, Franz (Hg.), Herders Neues Bibellexikon, Freiburg i. Br., 2008, 78.

Ricœur, Paul, Die Metapher und das Hauptproblem der Hermeneutik, in: Haverlamp, Anselm (Hg.), *Theorie der Metapher*, Darmstadt, 1996², 356-378.

Ricœur, Paul, Philosophische und theologische Hermeneutik, in: Ders./Jüngel, Eberhard, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München, 1986, 24-44.

Rogerson, J.W./McKay, J.W., Psalms 51-100, The Cambridge Bible Commentary. New English Bible, Cambridge, 1977.

Ruprecht, E., Art. שִׂמְחָה śmḥ sich freuen, in: THAT, Bd. 2, 2004⁶, 828-835.

Rüterswörden, U., Art. רָהַב rāḥab, in: ThWAT, Bd. VII, 1993, 372-378.

Sauer, G., Art. אָף 'af Zorn, in: THAT, Bd. 1, 2004⁶, 220-224.

Sauer, G., Art. עֲבָרָה 'æbrā Zorn, in: THAT, Bd. 2, 2004⁶, 205-207.

Sauer, G., Art. הִמָּה hēmā Erregung, in: THAT, Bd. I, 2004⁶, 581-583.

Schmidt, Werner H., „Der du die Menschen lässest sterben“. Exegetische Anmerkungen zu Ps 90, in: Crüsemann, Frank u.a. (Hgg.), *Was ist der Mensch ...? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments*, FS H.W. Wolff, München, 1992, 115-130.

Schnocks, Johannes, „Ehe die Berge geboren wurden, bist du.“. Die Gegenwart Gottes im 90. Psalm, in: BiKi 54 (1999), 163-169.

Schnocks, Johannes, Vergänglichkeit und Gottesherrschaft. Studien zu Psalm 90 und dem vierten Psalmenbuch (BBB 140), Berlin/Wien, 2002.

Schreiner, Stefan, Animadversiones. Erwägungen zur Struktur des 90. Psalms, Bib. 59 (1978), 80-90.

Schroer, Silvia, In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament (OBO 74), Fribourg/Göttingen, 1987.

Schroer, Silvia/Keel, Ottmar, Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient. Eine Religionsgeschichte in Bildern, Fribourg, 2005.

Schroer, Silvia/Staubli, Thomas, Die Körpersymbolik der Bibel, Darmstadt, 1998.

Schroer, Silvia/Staubli, Thomas, Biblische Emotionswelten, in: KatBl 132,1 (2007) 44-49.

Schwertner, S., Art. עֲמַל 'āmāl Mühsal, in: THAT, Bd. 2, 2004⁶, 332-335.

Seiler, Stefan, Text-Beziehungen. Zur intertextuellen Interpretation alttestamentlicher Texte am Beispiel ausgewählter Psalmen, Stuttgart, 2013.

Seybold, Klaus, Art. זָכֶה, in: ThWAT, Bd. IV, 1984, 1-7.

Seybold, Klaus, Die Psalmen (HAT I/15), Tübingen, 1996.

Seybold, Klaus, Zu den Zeitvorstellungen in Psalm 90, ThZ 53,1 (1997), 97-108.

Seybold, Klaus, Studien zu Sprache und Stil der Psalmen, (BZAW 415) Berlin/New York, 2010.

Smith, Mark S., Herz und Innereien in israelitischen Gefühlsäußerungen, in: Wagner, Andreas (Hg.), Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie, FRLANT (232), Göttingen, 2009, 171-181.

Städtler, Thomas, Emotion, in: ders. (Hg.), Lexikon der Psychologie. Wörterbuch · Handbuch · Studienbuch, Stuttgart, 2003, 227-233.

Stähli, H.P., Art. יָרֵא jr' fürchten, in: THAT, Bd. 1 2004⁶, 765-778.

Stoebe, H.J., Art. חֶסֶד ḥəsəd Güte, in: THAT, Bd. 1, 2004⁶, 600-621.

Stoebe, H.J., Art. נַחַם nḥm pi. trösten, in: THAT, Bd. 2, 2004⁶, 59-66.

Stoebe, H.J., Art. רָעָה r'ʿ schlecht sein, in: THAT, Bd. 2, 2004⁶, 794-803.

Strauß, Hans, Gott preisen heißt vor ihm leben. Exegetische Studien zum Verständnis von acht ausgewählten Psalmen Israels, Neukirchen-Vluyn, 1988.

Strawn, Brent A., Imagery, in: Longmann, Tremper (Hg.), Dictionary of the Old Testament. Wisdom, Poetry & Writings, Downers Grove (Ill.), 2008, 306-314.

Strolz, Walter, Psalm 90. Gabe und Last der Zeit, in: ders. (Hg.), Aus den Psalmen leben. Das gemeinsame Gebet von Kirche und Synagoge neu erschlossen, Freiburg i.Br., 1979, 146-160.

Suslow, Thomas, Der Einfluß von Emotionen auf die Sprachproduktion, in: Sprache & Kognition 14/1, 1995, 27-38.

Tanner, Beth LaNeel, The Book of Psalms Through the Lens of Intertextuality, New York, 2001.

Tate, Marvin E., Psalms 51-100 (WBC 20), Dallas (Texas), 1990.

Terrien, Samuel, The Psalms. Strophic Structure and Theological Commentary, Grand Rapids (Mich.) u.a., 2003.

Tsevat, Matitiah, Psalm XC 5-6, VT 35 (1985), 115-116.

Uehlinger, Christoph, Bilderkult III. Bibel, in: RGG⁴, Bd. 1 A-B (1998), 1565-1570.

Ulich, Dieter, Emotion, in: Asanger, Roland/Wenninger, Gerd (Hgg.), Handwörterbuch Psychologie, Berlin, 1999, 600-624.

Van Grol, Harm, Emotions in the Psalms, in: Egger-Wenzel, Renate/Corley, Jeremy (Hgg.), *Emotions from Ben Sira to Paul, Deuterocanonical and Cognate Literature*, Berlin u.a., 2012, 69-102.

Von Rad, Gerhard, Der 90. Psalm, in: ders. (Hg.), *Gottes Wirken in Israel. Vorträge zum Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn, 1974, 268-283.

Van Wolde, Ellen, Sentiments as Culturally Constructed Emotions: Anger and Love in the Hebrew Bible, in: *Bibl.Interpr.* 16 (2008), 1-24.

Art. Vergleich, in: Brockhaus Enzyklopädie. In vierundzwanzig Bänden. Dreiundzwanzigster Band Us – Wej, Mannheim, 1994¹⁹, 205.

Vester, Heinz-Günter, Emotion, Gesellschaft und Kultur. Grundzüge einer soziologischen Theorie der Emotionen, Opladen, 1991.

Von Sury, Kurt, Emotion, in: ders. (Hg.), *Wörterbuch der Psychologie und ihrer Grenzgebiete*, Olten, 1974, 66.

Wagner, Andreas, Emotionen, Gefühle und Sprache im Alten Testament. Vier Studien, Kleine Untersuchungen zur Sprache des Alten Testaments und seiner Umwelt, Bd. 7, Waltrop, 2006.

Wagner, Andreas, Gottes Konturen in der Sprache. Körper und Emotionen Gottes in Psalmen und Kirchenliedern, in: ders., *Beten und Bekennen. Über Psalmen*, Neukirchen-Vluyn, 2008, 265-287.

Wagner, Andreas, Körperbegriffe als Stellvertreterausdrücke der Person in den Psalmen, in: ders., *Beten und Bekennen. Über Psalmen*, Neukirchen-Vluyn, 2008, 289-317.

Wagner, Andreas, Sprechen zu Gott – Sprechen über Gott. Die Psalmen zwischen Gebet und lehrhaft-bekennnishafter Aussage, aufgezeigt am Sprechrichtungswechsel (2./3. Pers.) im Psalter, in: ders., *Beten und Bekennen. Über Psalmen*, Neukirchen-Vluyn, 2008, 3-19.

Wagner, Andreas, Emotionen in alttestamentlicher und verwandter Literatur – Grundüberlegungen am Beispiel des Zorns, in: Egger-Wenzel, Renate/Corley, Jeremy (Hgg.), *Emotions from Ben Sira to Paul, Deuterocanonical and Cognate Literature*, Berlin u.a., 2012, 27-68.

Wahl, Harald-Martin, Psalm 90,12: Text, Tradition, Interpretation, *ZAW* 106 (1994), 116-123.

Wälchli, Stefan H., Gottes Zorn in den Psalmen. Eine Studie zur Rede vom Zorn Gottes in den Psalmen im Kontext des Alten Testaments und des Alten Orients, Göttingen, 2012.

Wallace, Robert E., *The Narrative Effect of Book IV of the Hebrew Psalter*, New York, 2007.

Warmuth, G., Art. הָדָר hādār, in: *ThWAT*, Bd. II, 1977, 357-363.

Watson, Wilfred G., Classical Hebrew Poetry. A Guide to its Techniques, Scheffield, 1984.

Weber, Beat, Werkbuch Psalmen II. Die Psalmen 73 bis 150, Stuttgart, 2003.

Weber, Beat, Werkbuch Psalmen III. Theologie und Spiritualität des Psalters und seiner Psalmen, Stuttgart, 2010.

Wehmeier, G./Vetter, D., Art. הָדָר hādār Pracht, in: *THAT*, Bd. 1, 2004⁶, 469-472.

Westermann, Claus, *The Living Psalms*, Edinburgh, 1989.

Whitley, Charles, The Text of Psalm 90,5, *Bib.* 63 (1982), 555-557.

Wiegand, Jesaja M., Vergänglichkeit, in: Kogler, Franz (Hg.), *Herders Neues Bibellexikon*, Freiburg i. Br., 2008, 775.

Winko, Simone, Kodierte Gefühle. Zu einer Poetik der Emotionen in lyrischen und poetologischen Texten um 1900, Berlin, 2003.

Winko, Simone, Text-Gefühle. Strategien der Präsentation von Emotionen in Gedichten, in: Herding, Klaus/ Krause-Wahl, Antje (Hgg.), Wie sich Gefühle Ausdruck verschaffen. Emotionen in Nahtsicht, Taunusstein, 2007, 343-359.

Wolff, Hans W., Anthropologie des Alten Testaments, München, 1984⁴.

Wolff, Hans W., Anthropologie des Alten Testaments. Mit zwei Anhängen neu hg. v. Bernd Janowski, Gütersloh, 2010.

Wünsche, August, Die Bildersprache des Alten Testaments. Ein Beitrag zur aesthetischen Würdigung des poetischen Schrifttums im Alten Testament, Leipzig, 1906.

Zenger, Erich, Ich will die Morgenröte wecken. Psalmenauslegungen, Freiburg i.Br. u.a., 1991.

Zenger, Erich, Psalm 90, in: Hossfeld, Frank-Lothar/Zenger, Erich, Psalmen 51–100 (HThKAT), 2000, 601-615.

Zenger, Erich, Psalm 90. Der ewige Gott – der vergängliche Mensch, in: Hossfeld, Frank-Lothar/Zenger, Erich, Psalmen 51–100 (NEB.AT), Würzburg, 2002.

Zimmermann, Ruben, Metapherntheorie und biblische Bildersprache. Ein methodologischer Versuch, ThZ 56,2 (2000), 108-133.

Online Beiträge

Anthropomorphismus, der, <http://www.duden.de/rechtschreibung/Anthropomorphismus> [Stand: 23.05.2014].

Antizipation, die, <http://www.duden.de/rechtschreibung/Antizipation>, [Stand: 04.11.2014].

Anz, Thomas, Emotional Turn? Beobachtungen zur Gefühlsforschung, http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=10267, [Stand: 28.05.2014].

Anz, Thomas, Plädoyer für eine kulturwissenschaftliche Emotionsforschung,
http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=47, [Stand: 28.05.2014].

Bartsch, Anne/Hübner, Susanne, Emotionale Kommunikation – ein integratives Modell.
Dissertation Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Fachbereich Sprach- und
Literaturwissenschaften, 2004, <http://sundoc.bibliothek.uni-halle.de/diss-online/04/07H050/prom.pdf> [Stand 10.06.2014].

Emotion, die, <http://www.duden.de/rechtschreibung/Emotion>, [Stand: 29.04.2014].

Emotionstheorien. Kategoriale Klassifikation von Emotionen,
<http://de.wikipedia.org/wiki/Emotionstheorien>, [Stand: 31.08.2014].

Idiom, das, <http://www.duden.de/rechtschreibung/Idiom#b2-Bedeutung-2>, [Stand:
03.10.2014].

Krispenz, Jutta, Bildworte / Bildreden (AT),
<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/15369/>, [Stand: 31.01.2014].

Illokution, die, <http://www.duden.de/rechtschreibung/Illokution>, [Stand: 03.10.2014].

Interjektion, die, <http://www.duden.de/rechtschreibung/Interjektion>, [Stand: 03.10.2014].

Lexem, das, <http://www.duden.de/rechtschreibung/Lexem>, [Stand: 06.11.2014].

Phraseologismus, der, <http://www.duden.de/rechtschreibung/Phraseologismus>, [Stand:
03.10.2014].

Robert Plutchik, http://de.wikipedia.org/wiki/Robert_Plutchik, [Stand: 29.04.2014].

Vorwegnahme, die, <http://www.duden.de/rechtschreibung/Vorwegnahme>, [Stand:
04.11.2014].

Vorgriff, der, <http://www.duden.de/rechtschreibung/Vorgriff>, [Stand: 04.11.2014].

Wagner, Andreas, Mensch (AT), 2006, <https://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/26893/>, [Stand: 27.11.2014].

Wagner, Andreas, Der Mensch als <Bild> Gottes und das <Bild> Gottes im Alten Testament, in: Rheinsprung 11. Zeitschrift für Bildkritik 1 (2011), 79-90.
<https://rheinsprung11.unibas.ch/archiv/ausgabe-01/thema/der-mensch-als-bild-gottes.html>, [Stand: 17.11.2014].

Abbildungen

Abbildung 1

<http://www.feelguide.com/2011/06/07/the-plutchik-emotion-circumplex-and-the-8-primary-bipolar-emotions/> [Stand: 30.10.2014].

Abbildung 2

<http://arbeitsblaetter.stangl-taller.at/EMOTION/Emotion.shtml>, [Stand 30.10.2014].

LEBENS LAUF

Sarah Johanna Artner

Bockgasse 2b

4020 Linz

Geburtsdatum und –ort: 18.10.1988, Linz

Mutter: Mag.^a Edeltraud Artner-Papelitzky, Theologin und Supervisorin

Vater: Martin Artner, Gärtnermeister

1995-1999 Volksschule in Bad Großpertholz, NÖ

1999-2007 Bundesrealgymnasium in Gmünd, NÖ

2007-2012 Studium an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz,
Studienrichtung: Bakkalaureatsstudium Katholische Religionspädagogik,
Bakkalaureatsstudium abgeschlossen mit Auszeichnung, Bakkalaureatsarbeit
und Prüfung im Fach Altes Testament, Titel der Arbeit: Jos 2, 1-24. Rahab die
starke Frau, Betreuerin: Prof.ⁱⁿ Susanne Gillmayr-Bucher

2012-2014 Studium an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz,
Studienrichtung: Magisterstudium Katholische Religionspädagogik

seit 02/2011 Büroaushilfe in der Abteilung Beziehungleben, Bereich Ehe &
Familie, Pastoralamt – Diözese Linz

07/2011-02/2013 Studentische Hilfskraft am Institut für Moraltheologie, KTU
Projekt *CONTRA - Die Rolle der Skeptiker und Leugner in der
Debatte um den Klimawandel und ihr Einfluss auf die
österreichische Politik*

seit 01/2013 Studentische Hilfskraft am Institut für Bibelwissenschaften,
Altes Testament